

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

La DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE et le PLURALISME :  
un DÉFI CONTEMPORAIN

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
AITSAID, Farida

NOVEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## **Remerciements**

Au terme de la rédaction du présent mémoire, je pense à la *reconnaissance* que je dois à Madame Lucille Beaudry, Professeur au Département de science politique de l'Université du Québec à Montréal.

Je voudrais ici la remercier de la bienfaisante attention qu'elle a eue pour mon travail et pour s'être tenue disponible.

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	v
-------------	---

INTRODUCTION .....	1
--------------------	---

### CHAPITRE I : PENSER la DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE

1 - Le contexte (favorable) d'émergence de la démocratie délibérative .....	7
2 - Les théories délibératives .....	8
2.1 - De la démocratie : vision élitiste vs. vision économique .....	8
2.2 - Adoption de la terminologie : « démocratie délibérative».....	11
2.3 - La démocratie participative, 'boîte noire' de la démocratie délibérative.....	12
3 - Les courants théoriques .....	18
3.1 - Habermas et Rawls : concepts clés .....	18
3.2 - Regards croisés sur l'idéal délibératif .....	20
3.3 - La question de la légitimité.....	30
3.4 - Formation des volontés (conditions).....	36
4 - Penser la démocratie délibérative, c'est la penser en termes de réciprocité. ....	38

### CHAPITRE II : Les THÉORIES du PLURALISME

1 - Aux origines du concept de pluralisme.....	43
1.1 - Le 'vivrensemble' ; le pluralisme comme principe d'organisation sociale ; le « pacte de société » de Hobbes en guise de contrat.....	43
1.2 - Du religieux au bénéfice du pluralisme social .....	46
2 - La transformation de l'idée de pluralisme ou la fixité du pluralisme culturel.....	48
2.1 - Du pluralisme culturel .....	52
3 - Le pluralisme politique .....	63

3.1 - Le pluralisme face à la thèse républicaine .....	63
3.2 - Le pluralisme de conflictualité radicale.....	65
3.3 - Le pluralisme sur fond de politique de délibération .....	69
4 - La liberté, un passage obligé pour la pluralité .....	71

### CHAPITRE III : La DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE, le PLURALISME et la RECONNAISSANCE

1 - Des limites de la démocratie délibérative à la question irrésolue du pluralisme .....	76
2 - Quels principes correctifs et supplétifs aux théories de la délibération ? .....	86
2.1 - La pratique politique démocratique selon Nancy Fraser .....	86
2.1.1 - L'espace public d'expression élargi.....	87
2.1.2 - La reconnaissance selon N. Fraser .....	89
2.2 - Axel Honneth ou la « grammaire morale des conflits sociaux » .....	90
2.2.1 - La reconnaissance comme « <i>l'Autre</i> » de la justice à l'épreuve du mépris .....	93
2.2.2 - De quoi la réification est-elle le nom ? .....	95
2.3 - Du télescopage de deux visions .....	98
3 - Éléments d'analyse et de conclusion .....	99
3.1 - La solidarité, planche de salut ou 'poudre de perlimpinpin'?.....	100
3.2 - La démocratie délibérative a-t-elle un avenir ? Comment revigorer l'esprit démocratique en berne ? .....	105

CONCLUSION .....	111
------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE .....	120
---------------------	-----

## RÉSUMÉ

Le présent mémoire soulève un des problèmes politiques contemporains, celui du pluralisme associé à la démocratie délibérative. Le débat d'idées portant sur la démocratie se manifeste sur deux registres : celui de la représentation et celui de la délibération, dans le premier on met l'accent sur le délitement de la démocratie représentative, lequel s'étend à la question du clivage gauche/droite ; dans le second on tente de 'démystifier' les rouages de la démocratie délibérative. Impulsée par les groupes sociaux des années 1970 qui appelaient à une implication citoyenne plus grande, la démocratie délibérative fait la promesse de former de nouvelles échelles, de nouveaux vecteurs de la responsabilité politique, soit de réussir le passage du local au global, du national à l'international, de la négociation à la discussion, de la consultation à la décision. Dans cette direction, l'avènement de la délibération signifierait le bouleversement de l'aire du politique. De fait, elle a fini par colorer les analyses des grands problèmes contemporains, politiques, sociaux et économiques. Elle se présente comme une théorie politique et présente des conditions enclines à répondre au déficit démocratique de la démocratie d'usage : la démocratie représentative, mais aussi à assurer plus que sa rivale une pratique démocratique plus juste en misant sur la recherche du bien commun. Alors que la démocratie représentative donne la parole aux citoyens en organisant des élections leur permettant de choisir des élus pour les représenter, la démocratie délibérative donne la parole aux citoyens dans l'intervalle entre les élections, en substituant leur rôle de spectateur par celui d'acteur.

Face au défi du pluralisme posé par les sociétés actuelles, la démocratie délibérative vise à perpétuer un système démocratique qui fonctionnerait dans son ensemble sous la forme de la délibération entendue comme un processus de formation de la volonté collective, qui devancerait la prise de décision, et au cours de laquelle les participants sont appelés à jauger rigoureusement les motions présentées avant de désigner la meilleure d'entre elles. Or, les démocraties contemporaines ont une appréciation tantôt inquiète du seuil de compatibilité de la coexistence entre personnes différentes, perception que les mouvements liés aux revendications sociales et le terrorisme rendent plus acérée ; tantôt paisible au vu de la planétarisation qui tente de donner corps à une 'réunification' via des canaux par lesquels la vie, la culture, les goûts des uns rattrapent ceux des autres, mélangeant traditions et saveurs. Ce pourquoi, on n'est pas moins grave face à la démocratie délibérative en tant que théorie de gouvernance. Présentée par les uns comme le modèle achevé de la démocratie représentative, la matérialisation de ses concepts théoriques est au contraire pour d'autres, inexécutable justement en raison du défi que représente le pluralisme, lequel a complexifié les sociétés.

*Mots-clefs* : Démocratie délibérative - pluralisme - reconnaissance

## INTRODUCTION

[...] La démocratie représentative s'est imposée dans son principe au moment où elle s'est fragilisée dans son fonctionnement. Mais alors qu'elle a ainsi triomphé comme régime, elle se trouve déstabilisée comme forme politique [...] Si la démocratie peut être banalement définie comme la mise en œuvre de la souveraineté du peuple, le contenu même de cette dernière semble en effet se dissiper. »<sup>1</sup>

### Présentation du sujet

Le débat politique, depuis la fin des Trente glorieuses, est profondément marqué par l'influence des groupes d'intérêts économiques favorisant des accords volontaires, le marché s'est érigé en étalon incontournable, ce qui minore l'importance du mécanisme de la décision collective démocratique. Au moment où on a commencé à se questionner sur la façon de réformer les mécanismes de la régulation sociale de sorte à ce qu'ils tiennent compte des objectifs, on a vu émerger de 'nouveaux' groupes sociaux qui tentaient d'obstruer les plans des économistes en édifiant la démocratie participative pour l'opposer au dogme du marché. La priorité accordée au mécanisme économique a été un symptôme du discrédit de la classe politique, voire du politique, mais il n'est pas le seul. Le propos de l'auteur du *peuple introuvable* mis en exergue rend compte de la pensée commune d'un grand nombre d'observateurs, à l'effet que la démocratie représentative 'va mal'. Pendant que certains se penchent sur les causes<sup>2</sup> de son malaise, d'autres décernent une palme d'or

---

<sup>1</sup> Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, « Introduction », Paris, Gallimard, 2000, p. 11 ; *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998 ; voir aussi Geneviève Verdo, « Pierre Rosanvallon, archéologue de la démocratie », *Revue Historique*, n°623, 2002, pp. 693-720.

<sup>2</sup> Le terme de 'crise' est, selon Y. Sintomer, tant utilisé, pour expliquer le malaise de la démocratie représentative, il décèle des causes d'ordre structurel que conjoncturel, dans *Le pouvoir au peuple : jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, « Introduction », Paris, La Découverte, 2007 ; Pour Pierre Manent, « Les crises de la démocratie sont au plus profond des crises de la synthèse des

à la démocratie délibérative. Consolidée par la crise (?) de la démocratie représentative portée par le développement de dispositifs participatifs, la démocratie délibérative a aujourd'hui, le vent en poupe. En puisant dans le gisement de la démocratie participative des années 1970<sup>3</sup>, elle tente d'injecter ses principes dans le réel. Ces trois réalités - l'inefficacité du marché, la remise en cause de la légitimité de la représentation et l'émergence d'expériences participatives - ne prétendent pas épuiser le sujet, mais à le circonscrire, elles président notre questionnement sur les théories délibératives de la démocratie comme normes idéales en général, et sur la démocratie délibérative, en particulier. Si à l'heure occidentale, la démocratie délibérative constitue un paradigme majeur de la philosophie politique contemporaine<sup>4</sup>, le pluralisme est une notion qui retient autant d'attention. Pour cause. Reflet de ce que les sociétés sont devenues, complexifiées, rompues à l'octroi du 'droit à la différence' et à l'observation du respect de la diversité, il met au défi la démocratie représentative. Et c'est assez pour nous demander si la démocratie délibérative face à cette situation inédite requiert toutes les conditions pour être opérationnelle dans des sociétés marquées par de nouvelles réalités, pour suppléer comme certains le souhaitent, le régime politique actuel, défaillant. Pareillement, pour nous demander si le pluralisme ne porte pas en son sein l'impossible constitution d'un 'nous' collectif.

---

éléments constitutifs de notre monde. Elles sont à proprement parler des crises de dissociation où des exigences, toutes légitimes, s'affirment dans la contradiction, donnant le sentiment d'un monde démembré face à des acteurs impuissants », dans « Pierre Manent et Marcel Gauchet : Comment repenser la démocratie ?, *Le magazine littéraire*, n° 472, fév. 2008, pp. 90-95.

<sup>3</sup> Ouvrages généraux : Philippe Braud, *La démocratie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 2003 ; Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2004 ; Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994 et « Questions à Alain Touraine », *Sciences Humaines* - numéro spécial, 193 S, mai 2008, [propos recueillis par Martine Fournier], p. 9 ; Fourastié, Jean, *Les Trente Glorieuses*, Paris, Hachette, 1998, c1979

<sup>4</sup> Marie-Hélène Bacqué, Henri Rey et Yves Sintomer, « La démocratie participative, un nouveau paradigme », *Gestion de proximité et démocratie participative, une perspective comparative*, Paris, La découverte, 2005 ; James Bohman et Williams Rehg, *Deliberative Democracy : Essays in Reasons and Politics*, Cambridge, (Mass.), MIT Press, 1997, pp. xi-xii



Notre sujet a pour objectif d'interroger la démocratie délibérative au travers du pluralisme, posé par les sociétés actuelles, comme le défi à surmonter.

Question(s) de recherche ; hypothèse de travail ; démarche méthodologique

L'intérêt pour la démocratie délibérative ne doit pas cacher l'intérêt pour le pluralisme. Le terme réussit, à en juger par la pléthore des articles, conférences, colloques. Le pluralisme qui allait de pair avec communauté et pluralité de valeurs selon la sociologie wébérienne, se mesure à l'heure actuelle à la démocratie et le discours public tend à les sortir du terrain sociologique dans lequel ils étaient confinés vers le terrain politique. La question du pluralisme se pose en filigrane des problèmes que rencontre la démocratie délibérative dans l'applicabilité ou la matérialisation de ses principes. C'est cette juxtaposition touchant de près la politique, les politiques publiques que nous nous proposons de dénouer. Elle constitue notre questionnement principal et part de l'idée que le pluralisme constitue le défi par excellence des démocraties contemporaines, et coïncide, à la fois, avec une demande de renouvellement de la démocratie et avec les limites des théories délibératives de la démocratie.

Nous avons choisi d'analyser un problème politique contemporain tel que le pluralisme pour l'examiner non point isolément, non plus en l'associant à un cadre institutionnalisé, mais en le juxtaposant à une théorie de la gouvernance<sup>5</sup>, voire aux 'balbutiements' d'un régime politique, celui de la démocratie délibérative. Car en proportion de l'intérêt que les théoriciens lui portent de plus en plus, nous sommes amenée à mesurer son statut actuel - non moins celui de sa rivale – et nous pourrions dire si ses principes constituent une plus-value et s'ils peuvent résoudre le problème posé. Sommairement résumée, notre approche va s'appuyer sur des propositions antithétiques de la nature du lien social, ce lien s'évoque avec plus d'insistance, eu

---

<sup>5</sup> La gouvernance délibérative se dote, chez Chaim Perelman, de principes (de justice), de dispositifs et d'espace d'argumentation, dans *Éthique et droit*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990

égard aux moments conflictuels que génère le pluralisme et qui traversent les sociétés démocratiques 'avancées'.

Au lieu de canaliser l'analyse sur la démocratie délibérative dans son opposition à la démocratie représentative et aboutir à une réponse subsumant la première en un 'après démocratie' - même si cet aspect de la question n'échappera pas à l'analyse - il nous apparaît plus judicieux de répondre à la question du pluralisme posé par les démocraties contemporaines. Le défi des temps présents remet au goût du jour la question sempiternelle du '*vivre ensemble*'. Cette dernière s'est toujours posée aux sociétés, mais elle se pose plus crucialement, au moment présent, car la démocratie - comme régime *organisationnel* - qui n'avait nul autre second marque un signe d'essoufflement, balisée par la montée des revendications identitaires. Comment les sociétés comme les nôtres, complexes, pluralistes doivent-elles s'y prendre pour assurer la cohésion d'ensemble tout en intériorisant la pluralité des valeurs, du « droit à la différence » et délibérer sur des questions politiques qui concernent tous ?

Sur ce que démocratie délibérative veut dire aujourd'hui, est-il vrai qu'elle ne vaut - seulement - que pour la concertation, la négociation qui, au demeurant, lui sont consubstantielles, ou comme le revendiquent ses tenants, elle vaut également pour la décision (politique s'entend) ? Auquel cas, pourquoi la théorie délibérative ne prend-t-elle pas en compte ce qui heurte, choque, c'est-à-dire les conflits qui sont également inextricablement liés au pluralisme, marque des sociétés actuelles ? Pourquoi ne parvient-elle pas à gommer les inégalités ? Les tensions que traverse la démocratie délibérative sont-elles le fait du pluralisme ? Le pluralisme empêche-t-il la création démocratique d'un cadre commun de l'agir et du vivre ensemble ? D'autres questions annexes ? Forcément : Quelles sont les conditions sociales de plausibilité d'une direction rationnelle ? Comment se fait le franchissement d'un état « ordinaire » - de pratiques entraînées par le « sens pratique » - à un état « extraordinaire » de pratiques sorties tout droit d'une délibération consciente rationnelle ?

Toutes ces interrogations se concentrent dans la coïncidence suivante : la question du pluralisme engage l'acte politique de la délibération, elle est notre constat de départ et peut vouloir dire :

- Le défi du pluralisme soumet-il la société dite démocratique à questionner les normes établies par la théorie délibérative *afin de la mettre à son service* ?
- La démocratie délibérative peut-elle tirer davantage des 'correctifs' apportés à la théorie de laquelle elle est issue, pour répondre au défi du pluralisme posé par les démocraties contemporaines ?

Les politiques sociales, culturelles des sociétés pluralistes (identitaire/culturel, social et moral) sont jugées inappropriées aux réalités sociales, culturelles à l'aune de la mondialisation. Dans un sens, le pluralisme ayant dépassé le simple constat de la pluralité des valeurs est devenu un défi pour l'État faillant dans la gestion des affaires publiques ; partant, il impose une réflexion nouvelle sur l'idéal délibératif et sur les sociétés composites et mondialisées que sont devenues les nôtres.

L'hypothèse qui ordonne notre travail d'analyse est que la démocratie délibérative réclame que le lien social soit pacifié pour agir ensemble dans un monde morcelé qu'est le nôtre. Or le pluralisme ordonne les différents registres de cette unité souhaitée à s'inscrire en faux. Pour le dire autrement, notre travail consiste à vérifier l'(in)compatibilité ou l'absence d'*interopérability*<sup>6</sup> du pluralisme avec la démocratie délibérative.

Nos objectifs de recherche sont de cerner les thèses concernant la théorie de délibération démocratique et celles du pluralisme, c'est à raison que nous déplaçons le curseur des principes, des hypothèses, des visées et des limites de la première vers un questionnement sur le second.

---

<sup>6</sup>Avons 'délibérément' choisi ce terme d'« interopérabilité » d'usage *informatique* : intelligence artificielle, ainsi nous percevons le pluralisme et la démocratie délibérative (par théories interposées) comme deux 'systèmes' de nature différente mais capables de communiquer entre eux.

Dans le chapitre I de notre étude qui en compte trois, nous tenterons de repérer l'apport théorique (et ses implications) de deux figures tutélaires de la théorie délibérative, Habermas et Rawls (assignés à deux courants : celui de Habermas est assorti à la théorie critique, celui de Rawls au libéral constitutionnaliste). Ils représentent l'ancrage théorique vers lequel nous ferons converger aussi bien les écrits de ceux qui sont dans leur sillage que de ceux qui s'en distancient. À partir des détours successifs que nous ferons, notre volonté est de cerner ce qui constitue notre toile de fond : les théories délibératives, les divergences qui en résultent. Le décalage issu de l'analyse des théories de délibération nous permet d'ouvrir sur le chapitre II ayant pour thématique le pluralisme traité sur deux versants ; le premier versant analyse le pluralisme dans ses origines et le second s'appréhende par les divers travaux de la philosophie politique tel qu'il s'ancre dans le débat contemporain. Après un survol des ouvrages ayant pour objet le pluralisme sous ses diverses formes<sup>7</sup>, nous le fixerons dans sa forme politique. Ce segment de notre étude permet de circonscrire le pluralisme en démocratie délibérative. C'est dans le chapitre III que nous recentrons notre visée de recherche en faisant reposer ce que nous appelons le pluralisme sur un pré-requis : soit les traits sous lesquels il apparaît, moral et identitaire et qui suggèrent des interprétations concurrentes de la nature du lien social en contexte délibératif, ce pré-requis est poli par l'hypothèse d'une délibération démocratique revue et corrigée dans ses fondements par la « politique de la reconnaissance ».

Les théories de la démocratie délibérative, les théories du pluralisme et « la lutte pour la reconnaissance » constituent les trois chapitres de notre mémoire.

---

<sup>7</sup> Nous regroupons les divers référents du pluralisme (moral, social, éthique, culturel/identitaire) sous l'axiome de pluralisme, quant au « Pluralisme axiologique », c'est une terminologie utilisée par certains pour désigner ce que d'autres nomment plus communément le multiculturalisme (comme une idéologie). Il sera rendu compte de cette multiplication contemporaine des références pluralistes tout au cours de l'étude.

## PREMIER CHAPITRE PENSER la DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE

Dans ce chapitre, nous mettons une forme de démocratie à l'ordre du jour : la démocratie délibérative dans un contexte mixte ; historique d'abord pour situer son émergence, puis normatif à partir des écrits de deux figures tutélaires de la théorie délibérative : Habermas et Rawls ; nous multiplierons les détours par eux, chaque fois que la chronologie de notre étude nous le permettra. Par la présentation de leurs points d'accord/de désaccord, après que nous ayons 'égrené' leurs concepts clés, les principes qui fondent la démocratie délibérative, nous ferons intervenir les auteurs qui sont à l'intérieur des mêmes sillages pour nuancer, approfondir les propos qu'ils auront initiés. Notre souci est de montrer que le paradigme délibératif puise à plusieurs sources théoriques, d'où l'utilisation de la terminologie de « théories délibératives de la démocratie. »

### 1 - Le contexte d'émergence de la démocratie délibérative

Les deux dernières décennies ont vu s'amorcer un tournant dans la façon d'administrer les affaires publiques. Ce tournant est dû en grande partie à la démocratie délibérative qui a fait de l'impératif délibératif et de la participation citoyenne ses signes distinctifs. Elle est présentée comme 'idéal' ayant su revitaliser le débat portant sur la démocratie, voire le modèle de substitution du régime de représentation dont les insuffisances n'en finissent pas de s'additionner, soit la difficulté à former une unité, la difficulté à dépasser les particularismes et à construire le bien commun. Même si les élections se perpétuent, ce mode privilégié d'exercice de la citoyenneté est investi de plus en plus par de nouvelles formes de démocratie participative et/ou de démocratie délibérative<sup>1</sup> pour pallier à la perte de légitimité de

---

<sup>1</sup> Les avis sont partagés concernant la *concomitance* de la démocratie délibérative et la démocratie participative. Alors que Manin y voit une différence, d'autres comme Blondiaux inscrivent la démocratie participative volontairement dans la perspective de la démocratie délibérative. Nous n'avons pas tenu compte de ce *distinguo*, nous nous sommes attachée à l'essentiel, à savoir que le processus délibératif est sous-tendu par la participation des citoyens.

la représentation. En somme, la démocratie délibérative met à l'index la démocratie telle qu'elle s'exerce, en soumettant ses instruments, soit l'élection, l'aspect agrégatif de la représentation et le débat public à la révision générale. Le mot démocratie, devient en ce qui la concerne, synonyme de pouvoir de décision et non au sens courant de démocratie : voix du peuple qui s'exprime *via* la votation. Dans cette forme de démocratie, la décision appartient à la majorité, en d'autres termes, à tous les délibérants. Parce que détentrice du pouvoir, elle permet à tout un chacun de s'exprimer, plus encore d'exprimer son désaccord et de faire des propositions.

La démocratie représentative en baisse, la démocratie délibérative en hausse, tel est le contexte qui promeut la seconde en tant que forme de gouvernement la mieux adaptée aux sociétés contemporaines marquées par le pluralisme et par l'autonomie des espaces sociaux. En un mot, elle est pensée par ses tenants comme la solution aux problèmes contemporains. En plus de consacrer la délibération et la représentation, deux fondements<sup>2</sup> importants, la démocratie délibérative se signale par d'autres principes qui la singularisent des autres formes démocratiques. La démocratie délibérative comme paradigme (*épistémè*, Thomas Kuhn) dominant, aujourd'hui, a une longue histoire derrière elle.

## 2 - Les théories délibératives

### 2.1 - De la démocratie : vision élitiste vs. vision économique

Le paradigme délibératif origine des théories issues des débats entourant la légitimité démocratique du pouvoir. Les premières versions - dites classiques - de ces débats mettaient en opposition les libéraux (Hobbes, Locke) et les républicains, à leur tête Rousseau (Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?...*, 2005). Sous la première bannière, ce sont les théories élitistes et économiques qui sont mises de l'avant.

---

<sup>2</sup> Loïc Blondiaux, « L'idée de démocratie participative. Enjeux, impensés et questions récurrentes », dans M. -H. Bacqué et Yves Sintomer (dir.), *Gestion de proximité et démocratie participative : une perspective comparative*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 130-131

Parmi les théoriciens, tenants d'une vision élitiste, il y a Schumpeter<sup>3</sup>, dont l'innovation est placée au cœur de sa théorie de l'évolution économique (1912) pour, dit-il, la sortir de sa 'routine'. Le théoricien a pensé le citoyen, les citoyens sous l'angle d'une époque en crise (début du siècle) en leur déniaient la capacité de formuler politiquement, efficacement l'idée de bien commun. Selon lui, confier la recherche du bien commun à des citoyens ne ferait qu'anémier la démocratie. La théorie schumpetérienne de la démocratie endosse une conception sceptique à l'égard de la mobilisation collective, à l'effet que l'irrationalité de la masse risque 'd'infecter' la démocratie, Schumpeter ordonne de donner une confiance à une élite représentative, rationnelle décidant pour l'ensemble des gouvernés. Les élites de représentants s'assimilent à des tours de contrôle des gouvernants, vérifiant si la démocratie 'libérale' suit son cours. La réfutation de l'implication des citoyens par Schumpeter répondait de l'impératif de stabilité politique. Sur ce dernier point s'apparient les théories économiques. La conception développée par Schumpeter est renforcée par celle de Friedrich Hayek<sup>4</sup> ultra libéral (il la révisera plus tard) dont la réflexion se fixe sur ce qu'il nomme la discipline de liberté.

L'homme de Hayek n'est pas naturellement libre, la liberté n'est possible que par le développement graduel d'une discipline : la discipline de liberté. Cette dernière s'insère dans la définition que fait Hayek de la justice sociale<sup>5</sup> laquelle se pense en termes de sécurité au service (condition) de la liberté (liberté économique,

---

<sup>3</sup> Joseph Alois Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990, p. 355 ; *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Quatrième partie : Socialisme et démocratie, Chapitre 21 « La doctrine classique de la démocratie », I ; *Le bien commun et la volonté du peuple*, Paris, Payot, 1983, p. 38 ; Deuxième partie : *le capitalisme peut-il survivre ?* Chapitre 13 « L'hostilité grandit », II. La sociologie de l'intellectuel, Payot, 1983, c1942, p. 158.

<sup>4</sup> Friedrich August von Hayek, *Droit, législation et liberté*, Tome 3 « L'Ordre politique d'un peuple libre », Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 161-185

<sup>5</sup> Friedrich Hayek, Chapitre 4 « Sécurité et liberté », *La route de la servitude*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, c1946, pp. 89-98 ; *Le mirage de la justice sociale*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, Chapitre II « La discipline des règles abstraites et les réactions affectives de la société tribale » ; *Droit, législation et liberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, c1980, pp.161-185

capitaliste). Il présente deux variantes de la sécurité : l'une absolue est un privilège conféré à certains citoyens, l'autre limitée est assurée à tous (Hayek, *La route de la servitude*, 2002, pp. 95-97). La liberté est celle de la société ouverte à l'économie de marché. Elle résulte de l'imitation que l'individu fait du comportement de ceux qui sont socialement estimés (au mérite). C'est l'imitation de cette attitude morale - faisant du profit financier l'objectif individuel à atteindre - qui permet l'accroissement de la richesse générale et donc de la liberté. Le libéralisme de Hayek, sous réserve de la liberté et de la sécurité des individus assurées, est celui qui ne doit aucunement entraver le mécanisme du marché mis en branle, autrement dit, on peut s'opposer à l'intervention du gouvernement, même s'il excipe de sa 'bonne gouvernance' : soit l'amélioration du fonctionnement de ce marché. « Le véritable libéral est donc celui qui soutient qu'il ne faut confier au gouvernement que le soin d'assurer la sécurité et la liberté de tous et le soin de faire respecter les contrats<sup>6</sup> », écrit Hayek, aussitôt nous percevons dans sa vision que le bien est admis en tant que valeur déterminée subjectivement, en ce cas-ci, la morale est circonscrite sur le principe de 'liberté du capitalisme' comme indépendance. La théorie économique de la démocratie, modèle théorisé par l'école du *public choice* dont Anthony Downs<sup>7</sup> est un représentant, s'inspire beaucoup des précédentes. En digne apologiste des principes de la démocratie de représentation et ne perdant pas de vue le trait saillant des élections, soit la compétition, Downs conceptualise le système politique comme un marché où des entrepreneurs politiques en situation de concurrence mutuelle offrent des produits politiques divers aux citoyens qui les paient en retour en leur accordant ou non leur confiance et leur vote.

Pour les théoriciens de l'économie et des théories de la 'firme' & consommateur, tenants de la marchandisation des politiques - puisqu'il s'agit de cela - l'individu-citoyen n'est en rien tenu d'avoir des représentations cohérentes du monde, il est interpellé à titre d'«acteur rationnel» (cf. imitateur, consommateur, calculateur)

---

<sup>6</sup> Friedrich Hayek, *op. cit.*, p. 163

<sup>7</sup> Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, 1957, p. 4 & pp. 110-115



encouragé par la libre concurrence, la maximisation des gains (la minimisation des coûts). La logique du marché ‘politique’ le pousse à faire un choix ‘intéressé’, motivé par celui qui leur permet d’en tirer le plus d’avantages. Dans ce cadre, la recherche du bien commun n’est pas le but. En attrapant la question de la démocratie délibérative par ce bout, nous tirons vers elle de proche en proche l’acte de naissance d’une conception publique délibérative politique (du moins qui prendrait en considération l’opinion publique). En effet, elle se trouve au croisement de ces deux visions, élitiste et économique. En réaction, devons-nous dire.

## 2.2 - Adoption de la terminologie : « démocratie délibérative »

On voit apparaître pour la première fois le concept de démocratie délibérative chez J.-M. Bessette<sup>8</sup>. Dans une étude portant sur la constitution américaine et la démocratie, l’auteur met l’emphase sur le premier amendement qui lui apparaissait hypothéqué par les pères fondateurs du système politique américain, au premier rang desquels James Madison. Sans nécessairement les condamner, Madison exprimait sa crainte face au pouvoir de certains groupes influents. En réaction à cet état de fait et aux théories qui écartent les citoyens au prétexte d’une incapacité à légiférer rationnellement le bien commun, Bessette mobilise la raison publique comme le fer de lance de la participation citoyenne. La volonté générale<sup>9</sup> devant s’exprimer, ajoute-t-il, au delà de la marchandisation des intérêts mis en compétition, au-delà des schémas agrégatifs. Par sa réponse aux condamnations de la participation démocratique par Schumpeter et Hayek, Bessette aura jeté les bases du renouveau démocratique en faisant valoir l’idée d’une décision politique ne pouvant plus se

---

<sup>8</sup> Joseph M. Bessette, « Deliberative Democracy : The Majority Principal in Republican Government », dans Robert A. Goldwin, William A. Shamba (dir.), *How Democratic is the Constitution ?*, Washington, American Enterprise Institute (Aei Pr), 1987, c1980 pp. 102-116

<sup>9</sup> Notre lecture de la volonté générale selon Bessette est calquée sur la volonté de tous (Rousseau) qui équivaut au consensus général des citoyens, dans Robert E. Park, *La foule et le public*, chapitre 3 : « La volonté générale », Lyon, Parangon/Vs, 2007, pp. 99

réduire à une procédure électorale<sup>10</sup>. À partir des années 1970, d'autres théoriciens vont avancer d'autres pistes ou encore approfondiront celle déjà tracée par Bessette, comme en témoignent les travaux des précurseurs de la démocratie participative.

### 2.3 - La démocratie participative, 'boîte noire' de la démocratie délibérative

[...] la masse du peuple n'élabore jamais de sa propre initiative des opinions tranchées ». (Schumpeter, 1983, p. 157)

Les théories élitistes ont fait des citoyens une masse d'individus jetant par dessus bord toute logique, pouvant croire et choisir parmi les propositions offertes, au demeurant inconciliables. Des voix dissidentes promeuvent un individu, au contraire, capable de comprendre, actif et empathique. La première mouture de la nouvelle conception politique de l'individu actif se rencontre dans les travaux inaugurés par Carole Pateman<sup>11</sup> et C. B. Macpherson<sup>12</sup> à la suite de Claus Offe. Sous la forme d'une charge contre la démocratie libérale, Pateman envoie un signal pour signifier les insuffisances des théories élitistes et économiques.

À leur prétention de procurer la stabilité politique par le truchement de la liberté individuelle<sup>13</sup>, Pateman répond par la stabilité d'un système participatif, lequel dépend en plein de sa capacité à orienter les préférences, les trajectoires individuelles et collectives dans un sens politique, elle écrit : « The major function of participation in the theory of participatory democracy is therefore an educative one, educative in the very widest sense, including both the psychological aspect and the gaining of practice in democratic skills and procedures. » (C. Pateman, 1970, p. 42)

<sup>10</sup> Joseph M. Bessette, chap. 3 « Deliberation, Democracy, and Policymaking », *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*, University of Chicago Press, 1994 ; Chap. 6: « Deliberation and the Lawmaking Process », *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*, University of Chicago Press, 1994

<sup>11</sup> C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, 1970, pp. 36-42

<sup>12</sup> Macpherson (Crawford Brough) est dans la lignée de C. Pateman, *Principes et limites de la démocratie libérale*, Paris, La Découverte, 1985 ; *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973

<sup>13</sup> Par liberté, nous référons à la liberté négative, dont le fondement est la *sécurité* (i.e. liberté par rapport au pouvoir des autres dans la poursuite des fins qui nous sont imparties), Boris DeWiel, *La démocratie : histoire des idées* [trad. par Michel Buttiens], Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 99 & pp. 120-121

C. Offe<sup>14</sup> situe sur un autre registre ce que d'aucuns appellent la « culture » de la participation. Il tend à montrer de façon explicite que les montages normatifs des groupes sociaux des années 1970 - cas paradigmatique d'alors - étaient différents de ceux des années d'après-guerre, spécifiquement au niveau des modèles citoyens, en ceci qu'ils ont engendré des liens distincts. Ce que l'analyse de Offe a de particulier c'est qu'elle permet de comprendre comment les citoyens peuvent exercer leur réflexivité politique et se mobiliser de façon relativement autonome. La conception de la société civile comme sphère autre<sup>15</sup> que celle de l'État et du marché de C. Offe trouve une résonnance dans les analyses de Habermas et Cohen, comme nous le verrons par la suite. Chacun s'inscrira dans une problématique qui tend à privilégier aux côtés de l'État et du marché une troisième forme de socialisation politique qui prend sa source dans « l'espace public » et la « société civile ».

« Être libre, c'est être propriétaire de soi-même et par extension, des moyens et des produits de son travail », affirme C. B. MacPherson, ajoutant : « Personne n'a pouvoir sur mes droits (...) les droits et les libertés de personne<sup>16</sup> ». Ceci est à propos quand nous songeons à Bourdieu. En accordant au 'qui parle' et au 'lieu d'où l'on parle'<sup>17</sup> la même attention, l'auteur de *La distinction* met le citoyen en première ligne, il dira: « La parole politique (...) n'est vraiment politique que si (elle) est le fait d'un agent en mesure d'engager un groupe et un groupe capable d'accomplir<sup>18</sup> ».

---

<sup>14</sup> Claus Offe, *Les démocraties modernes à l'épreuve*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1997, p. 52 ; Chapitre « Les institutions démocratiques peuvent-elles faire un usage efficace des ressources morales? », pp. 199-231

<sup>15</sup> N'étant pas sous tutelle étatique, cette « décentralisation » dont parle Offe rappelle l'autre variante de la société civile en tant que « contre-pouvoirs », telle que déclinée par Pierre Rosanvallon dans *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006 ; « Démocratie ou contre démocratie ? Deux lectures de Pierre Rosanvallon », *Critique*, n°731, avril 2008, pp. 259-274 & 275-281

<sup>16</sup> C. B. MacPherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Folio-Essais, 2004, pp. 233-235

<sup>17</sup> Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982 ; *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, pp. 193-194

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36/37, fév. mars 1981, pp. 3-24, p. 13

Ramenée dans le contexte actuel, cette incursion historique nous permet de prendre la mesure du tournant que cet acte citoyen - la participation - a opéré, depuis. Mais avant d'amorcer ce tournant pour en dégager les caractéristiques, penchons-nous sur la notion de bien commun, fondamentale dans les théories délibératives. Signalons tout d'abord que la recherche du bien commun n'est pas un projet propre aux démocraties contemporaines, l'intérêt général se discutait déjà au siècle de Périclès, Thucydide. Que disent les défenseurs de l'idéal délibératif, ils disent unanimement l'essentiel que dans le cadre d'une décision collective, établie discursivement, c'est le bien commun qui doit être visé.

S'il est un thème - parmi d'autres - qui parcourt l'œuvre de Hannah Arendt, c'est bien celui de politique. Pour elle, la collectivité des citoyens est mieux servie lorsqu'elle recherche le bien commun de ses membres et la politique est l'un, sinon le meilleur moyen d'y parvenir. La politique consiste à répondre aux conflits par le dialogue<sup>19</sup>.

Au cœur de la délibération, l'égalité et la liberté entre tous les individus sont homologués, partant, C. Blattberg considère le bien commun imparti aux citoyens par leur acquiescement<sup>20</sup>. « Le bien commun n'est plus le monopole » des 'clercs' (J. Benda, 1975) de la politique, dorénavant, « il est à co-produire avec les citoyens », ajoutera Blondiaux.

Par sa recherche du bien commun, il est attribué à la délibération un statut d'école citoyenne et c'est ce que des auteurs comme B. Barber, L. Blondiaux ou encore J. S. Fishkin<sup>21</sup> mettent en valeur. Mais plus encore. Dans le prolongement des théories afférentes à la participation, ils ont enté sur leurs travaux respectifs une argumentation toute nouvelle, en faisant éclore les éléments de base de la

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Nathan, 2005, c2002, pp. 39-41

<sup>20</sup> Charles Blattberg, *Et si nous dansions ? : Pour une politique du bien commun au Canada*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, Chapitre 1, p. 24

<sup>21</sup> Voir entre autres Julien Talpin, « Des écoles de démocratie ? Formation à la citoyenneté et démocratie participative » [<http://www.univ-paris8.fr/scpo/talpin.doc>] ; Benjamin Barber, *Démocratie forte*, Desclée de Brouwer, 1997, p. 121 ; Loïc Blondiaux et Yves Sintomer, « L'impératif délibératif », *Politix*, vol. 15, n°57, 2002, pp. 17-35 ; James S. Fishkin, *Democracy and Deliberation : New Directions for Democratic Reforms*, Yale University Press, 1991, p. 11

participation sur lesquels s'est greffée la démocratie délibérative. La démocratie délibérative de ces auteurs a des affinités avec la perspective républicaine. Le modèle républicain impulse une vision active de la citoyenneté et une forme élaborée du lien de la vie politique plutôt qu'introversif.

Pour Barber, son modèle la démocratie *forte*, en l'occurrence participative se rapporte à la nécessité de favoriser la relation entre les citoyens. Il la définit en termes de mobilisation de la communauté, de ses citoyens entrant en relation. L'essentiel de cette force réside dans son mode de fonctionnement : l'autogestion. Unis par l'éducation et des institutions favorisant la participation, ces citoyens établissent en commun leurs objectifs et leurs actions au nom d'une vision civique de la société (B. Barber, 1997, *op.cit.*, p. 135). Blondiaux pour qui la démocratie participative est une notion pléonastique<sup>22</sup> ne dit pas autre chose lorsqu'il relève que la démocratie délibérative ou la démocratie participative ont partie liée le besoin plus grand des citoyens de s'exprimer au-delà de la démocratie représentative. Que la participation est, finalement, l'affaire d'un 'agir' pluriel et de la « mise de la décision en débat, dans des espaces d'exercice de pratique démocratique ». Elle s'envisage comme une sorte de conduite idéale citoyenne à partir de laquelle il s'agirait de défendre le « meilleur argument ». À l'autre extrême, avec le même fondement et tout aussi rigoureusement, la théorie délibérative peut prendre comme objet des agrégats de taille considérable, l'analyse de James S. Fishkin portant sur les sondages délibératifs (*deliberative poll*), en est l'illustration. Figurant le fossé entre élite et masse, Fishkin rejette le libéralisme qui pense l'idéal politique en termes de principes premiers et néglige les exceptions<sup>23</sup> pour adopter celui des procédures démocratiques légitimement appelées à régler des différends (conflits de valeurs) dans des situations précises. Il pose les bases normatives et méthodologiques de sa théorie de la

---

<sup>22</sup> *Op. cit.*, L. Blondiaux.

<sup>23</sup> James S. Fishkin, *op.cit.*, p. 104 ; Nous reviendrons sur la notion d'« exception » en recourant à l'ouvrage collectif : *L'exception dans tous ses états*, Éditions parenthèses, 2007

démocratie, où délibération rime avec égalité et non-coercition. Pour Fishkin une bonne délibération politique et les réformes institutionnelles qui sont susceptibles d'y conduire obéissent à des normes, et l'auteur de montrer que les processus présentés comme « délibératifs » tels les sondages d'opinion se résument parfois à de simples discussions. Alors que les *deliberative poll* stimulent l'engagement civique<sup>24</sup>. Dans leur majorité, les tenants de la démocratie participative rejettent le comportement marchand préconisé par les théories économiques et font reposer l'exigence de la participation sur une conception de la démocratie dont le principe serait l'argumentation. En assortissant la rationalité à la participation et l'auto-gouvernance (auto-législation, cf. Barber), en valorisant les mots discussion, débat public, éthique, les théoriciens de la première heure ont formé le liant de la procédure délibérative, mieux, ils ont impulsé l'ébauche d'un idéal appelé démocratie délibérative.

Pour les théoriciens de la démocratie, toute société aussi complexe soit-elle, a nécessairement une dimension politique, au sens où existent en son sein des mécanismes, des règles pour définir le rouage commun de la vie en société, et (aussi) pour en gommer les entorses de sorte à mettre fin aux conflits qui pourraient mettre en danger la société. Pensant répondre favorablement à la question de la stabilité, les sociétés démocratiquement irriguées par cette dimension politique ont désigné des citoyens qui se sont vus investis du droit légitime et du devoir d'exercer les fonctions politiques qui s'en déduisaient<sup>25</sup>. Outre cette 'problématique', les réflexions de théorie politique issues des recherches portant sur la démocratie délibérative ont pour question centrale les conditions théoriques et pratiques de la délibération. Cette

---

<sup>24</sup> James S. Fishkin, *The Dialogue of Justice : Toward a Self-Reflective Society*, Yale University Press, 1993, p. 51 ; Selon nous, Fishkin fait sienne la distinction entre discussion, conversation et négociation telle qu'avancée par Charles Blattberg, *Ibid.*, [Nous en rendrons compte dans le chapitre II] ; James S. Fishkin, « Vers une démocratie délibérative : l'expérimentation d'un idéal », *Hermès*, n° 31, 2001, pp.207-222, p. 212

<sup>25</sup> Jean Leca, « La théorie politique », dans Madeleine Grawitz et Jean Leca (dir.), *Traite de science politique*, Tome 3 : « L'action politique » et Tome 4 : « Les politiques publiques », Paris, Presses universitaires de France, 1985

question est la suivante : comment peut s'instaurer dans une société un débat à la fois collectif et rationnel, comment dans un ensemble étendu d'hommes dont la rationalité n'est pas forcément la chose la mieux partagée, peuvent jaillir des choix conformes à l'éthique de la discussion ? Cette question est prolongée par une autre : Une société peut-elle être rationnelle comme totalité alors que ses membres le sont inégalement ? La question est sous-jacente à celles posées aux théories du pluralisme. Nous y répondrons, dans le chapitre II, en interpellant plus volontiers Rawls.

Dans le panorama des différents courants, dressé ci-après, nous entendons rendre compte des critères sur lesquels les théoriciens de la délibération mettent l'emphasis pour répondre au mieux aux questions posées. À l'issue des processus délibératifs, prennent forme deux matrices de pensée dans lesquelles peuvent s'analyser les phénomènes politiques, sociaux et économiques dans leur ensemble : la matrice libérale (Rawls) et la matrice délibérative (Habermas). Nous nous empressons d'ajouter que le schéma de base de la démocratie délibérative en revient d'abord à Habermas. Ce binôme constitue notre fil d'ariane.

Seront présentés, d'abord, les concepts inhérents aux courants qu'ils représentent, en misant sur les potentialités du débat public pour tisser un lien social capable de stimuler la discussion, avec Habermas et sur l'approche contractualiste du libéralisme, du lien social en l'élargissant aux visées de la justice sociale (notamment avec la raison publique), avec Rawls<sup>26</sup>. Ensuite, une fois par l'entremise de leur division, une autre fois par leur rapprochement, nous convierons leurs héritiers dans le but de revitaliser l'une et l'autre des conceptions.

---

<sup>26</sup> John Rawls, «La raison publique », Section 4, dans *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, c1995, pp. 260-310

### 3 - Les courants théoriques

#### 3.1 - Habermas et Rawls : concepts clés

Habermas a construit une éthique de la discussion qui est aussi une théorie de l'activité de la communication<sup>27</sup>. La raison pratique/communicationnelle de Habermas<sup>28</sup> répond d'un ensemble de micro-mécanismes dont celui du citoyen devenu acteur car délibérant. Une discussion dans le cadre d'une société 'idéale' de communication où prévaut la raison communicationnelle certifie l'opinion laquelle s'engendre dans le sens du bien commun. Le procéduralisme ou la théorie procédurale dans lequel s'inscrit Habermas incarne une norme qui se suffit à elle-même comme valeur suprême, soit la communication rationnelle - qui la caractérise - conduite par les citoyens.

Quand le politique s'insinue dans la démocratie délibérative, cela peut vouloir dire que l'espace est le politique. Le débat public dans l'espace public est dans la nature du politique comme lieu où les raisons (d'agir) des uns et des autres peuvent se transformer en normes auxquelles adhère le plus grand nombre. L'Agora donc, au sein de laquelle les acteurs politiques, s'expriment ; les valeurs concurrentes qui peuvent régir la vie en commun, se discutent ; les moyens qui peuvent être employés pour construire l'ordre social, se débattent ; les défis nouveaux apparaissant dans la société, se prennent en compte et enfin, espace où se confrontent les fins proposées à la collectivité. Habermas confère à celui qui remplit ce lieu de sa présence, le citoyen, une place prépondérante.

La démocratie délibérative selon Habermas fait de l'adhésion active des membres de la collectivité, une priorité, cela signifie que tout citoyen acteur social, politique a pour corolaire le caractère public de son action et des débats qui s'y rapportent. La conviction partagée signifie débattre, exposer publiquement ses convictions.

---

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, p. 295. Habermas distingue trois activités, les deux premières activités sont dites instrumentale, stratégique, la troisième communicationnelle dont la rationalité est régulée par la discussion ; « L'activité communicationnelle. Entretien entre Jürgen Habermas, Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte, Arno Widman », *Les Cahiers de Philosophie*, n°3, 1987

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 479-480



Échanger des arguments. C'est tout simplement la traduction d'un « travail politique de constitution d'une volonté collective, de composition homme après homme d'une majorité<sup>29</sup> ». Chez Habermas, c'est comme si le procédé délibératif en lui-même était intrinsèque de l'exactitude d'une décision.

Que dit Rawls dans son entreprise de façonner les principes de justice sociale ? Rawls a eu pour souci principal de proposer une alternative aux utilitaristes qui pensaient que les droits de certains pouvaient être sacrifiés pour le bien être du plus grand nombre. Il énonce que le 'contrat social' ne peut être juste que si ceux qui y souscrivent ne connaissent pas à l'avance leur future place dans une société contractuelle, une condition d'ignorance qualifiée de *position originelle*.

Nous devons « construire » nos principes de justice dans une situation contractuelle hypothétique, la « position originelle », sans avoir accès aux informations habituelles concernant notre situation particulière (degré de richesse, de race, de sexe, de religion, de talents ou de l'état de santé, etc.), soit à tout ce qui relève des contingences naturelles et sociales. C'est en essence, ajoute Rawls, cette condition qui garantit l'équité de notre choix. En somme, le « voile d'ignorance » garantit une société vraiment juste puisque notre propre jugement n'est pas obscurci par la conscience de nos intérêts propres. Le contrat social de Rawls pose ainsi la condition d'une égalité parfaite et abstraite entre les membres qui y souscrivent. C'est par la « raison publique » ou « pluralisme raisonnable » que la problématique normative de la démocratie délibérative entre en dialogue avec la théorie de la justice de Rawls. Le contexte des sociétés démocratiques lui a permis de poser les assises du modèle de la raison publique. Rawls a fait de cette dernière la « caractéristique d'un peuple démocratique ». Démocratique est la raison publique car « raison des citoyens », elle se singularise de toutes les raisons privées et se soucie avant tout du « bien public »<sup>30</sup>. Une préoccupation qui trouve une sonorité avec ce que Rawls appelle la « société

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [trad. par Marc B. de Launay], Paris, Payot, 1988

<sup>30</sup> Alain Renaut, Patrick Savidan (dir.), « Vers une e-démocratie ? », *Raison publique* n°2, Bayard, 2004

ordonnée ». Par l'expression « société ordonnée », Rawls entend par là une société régie par une conception publique de la justice. L'idée centrale organisatrice de société est conçue comme un système de coopération équitable<sup>31</sup>. La notion d'équité se calque sur ce que Rawls nomme le consensus par recoupement, qu'il distingue du pur compromis pragmatique (*modus vivendi*), le premier résultant d'un accord, le second, en outre, fait intervenir des rapports de force. Par cette distinction, Rawls fait ressortir deux aspects : le premier étant la conception morale de la conception politique de la justice sociale, le second est que celle-ci se réclame de raisons morales, en ce sens qu'elle inclut conjointement les conceptions de la société et des citoyens en tant que personnes<sup>32</sup>. Tout, en dernière instance, relève d'une théorie de la justice (rawlsienne) qui insiste davantage sur les inégalités et les injustices que sur la mainmise du pouvoir de décision par les « puissances sociales » en atteinte aux citoyens.

Le citoyen, un dénominateur commun ; le procéduralisme/constitutionalisme, un des points d'achoppement entre Habermas et Rawls concernant l'idéal délibératif. Nous présentons les trois principaux - en nous en tenant à une vue d'ensemble de ce qui les dissemble - et nous les ponctuerons des apports d'autres 'délibéraux'.

### 3.2 - Regards croisés sur l'idéal délibératif

Il y a trois points de désaccord ou questions dont nous voulons rendre compte, à savoir : les conditions procédurales, la publicité et les buts visés par l'idéal délibératif.

La première question est identifiée au Droit constitutionnel libéral, aux droits fondamentaux et à l'encadrement de l'action démocratique, elle reflète la tension entre deux visions et a pour motif l'opposition démocratie/libéralisme. Elle assigne *de facto* Habermas à la démocratie procédurale contre la démocratie constitutionnelle,

<sup>31</sup> John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, Montréal, Boréal, 2004, p. 25

<sup>32</sup> John Rawls, *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, Montréal, Boréal, 2006, p. 216

référéncée par Rawls. La première conception que nous faisons remonter à E. Kant et à J.-J. Rousseau se structure autour de l'idée d'auto-gouvernance, laquelle passe à l'intérieur même de la société, de ses membres. La seconde conception héritière de J. Locke donne une préséance aux droits individuels.

Dans la conception rawlsienne, les lois et les règlements doivent être compatibles avec certains droits et libertés fondamentaux, comme ceux couverts par le premier principe de justice. À l'inverse, dans la conception habermassienne, il n'existe aucune limite constitutionnelle de la législation, tout ce qu'une pluralité décide a force de loi dans la mesure où les procédures appropriées et l'ensemble des règles qui identifient une loi, sont respectés (J. Rawls, 2006, p. 200). Pour Rawls, il y a un pré-requis : l'accord sur des valeurs politiques et constitutionnelles cadré par le respect de celles-ci, lors de la délibération. Cette référence à des valeurs substantives est un signe que le bien commun est perçu différemment. Alors que le procéduralisme dote les citoyens d'une conception collective du bien, la conception substantive (cf. 'école' aristotélécienne, conceptualise le bien commun en termes de traditions, de valeurs et de conceptions de ce qu'est la *vertu*). Sur cet aspect de la question, nous rapprochons Jon Elster de Habermas. L'œuvre de cet héritier de Rawls/Aron est tournée vers le souci de repenser l'agent rationnel, en y insérant des comportements irrationnels, elle est sans cesse reconduite vers les théories de la décision et du choix social. Pour Elster l'accès au bien commun emprunte à des conditions procédurales et non substantives, le bien relevant de ce qui existe à l'intérieur d'une société plurielle et la volonté générale, un ensemble de préférences, modelée et concernée par la notion de bien commun.

« The conceptual impossibility of expressing selfish arguments in a debate about the public good, and the psychological difficulty of expressing other-regarding preferences without ultimately coming to acquire them, jointly bring it about that public discussion tends to promote the common good<sup>33</sup> ».

---

<sup>33</sup> Jon Elster, Adam Przeworski (dir.) et James Fearon (contrib.), *Deliberative Democracy*, « Introduction », Cambridge University Press, 1998, p. 12 ; « Argumenter et négocier dans deux assemblées constituantes », *Revue Française de Sciences politiques*, volume 44, n°2, juin 1994, pp.

La vision de J. Elster trouve une première explication dans les incarnations du marché et du forum qu'il oppose en raison de l'argumentation afférente à chacune : le vote et le marchandage, d'un côté ; façonnage de choix collectifs, de l'autre. L'argumentation qui s'impose dans le forum délibératif n'est pas celle des 'affaires à conclure' sur le marché<sup>34</sup>. Il s'entend qu'il faut organiser des procédures permettant de faire jaillir les « meilleurs arguments », ce qui détache l'argumentation de tout ce qui n'est pas elle, surtout de la conception exclusivement agrégative de la légitimité. Elster et Habermas font de ce modèle démocratique de par son recours à l'argumentation (Elster) et à la discussion, le *moment central* (Sintomer) du processus politique et de la décision finale en le faisant reposer sur « la force du meilleur argument » (Habermas) plus que celle des intérêts en compétition.

En filigrane à l'opposition procédural/substantiel, il y a la question liée au dispositif conceptuel à partir duquel il est possible de diriger des principes susceptibles de rencontrer un consensus, rationnel/discursif pour Habermas, raisonnable/acceptable pour Rawls, *raisonnable*, cette notion-ci délimite ce qui est moralement acceptable, légitime, politiquement sans prétendre à se prononcer sur la vérité des convictions non publiques (J. Rawls, 2006, p. 154). La position de Rawls, dite originelle s'oppose à celle de Habermas comprise comme la situation idéale de communication<sup>35</sup>. Une opposition qui a pour postulat le passage de l'intérêt particulier à l'intérêt général. Le citoyen habermassien est appelé à soumettre ses intérêts et point de vue au feu de la critique de ses interlocuteurs sans réticence, car le dialogue l'arrache à son particularisme pour le porter dans la direction du point de vue universaliste. À l'inverse, le citoyen rawlsien est contraint au passage par le fait que son intérêt propre lui soit dissimulé, le « voile d'ignorance » ne permet pas au citoyen de connaître sa

---

187-257 ; Jon Elster, « The Market and the Forum », dans Jon Elster et Aanund Hylland (dir.), *Foundations of social choice theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

<sup>34</sup> Jon Elster, « Strategic Use of Argument », dans Kenneth Arrow ed., *Barriers to Conflict Resolution*, New York: W.W. Norton, 1995, pp. 238-257

<sup>35</sup> Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, [trad. (avec le concours de Catherine Audard) par Rainer Rochlitz], Paris, Le Cerf, 1997, pp. 125-140

place dans le jeu social qui a lieu dans l'arène ni sa conception de la « vie bonne » (J. Rawls, 2004, p. 64).

Joshua Cohen<sup>36</sup> un des théoriciens les plus importants du paradigme délibératif, à la suite de Habermas, envisage la démocratie délibérative (démocratie infinie) comme un dépassement de la contradiction induite par le corrélat démocratie à portée universelle/ droits individuels (son ancrage dans une vision libérale). Les 'discutants' sont amenés à décider uniquement en fonction de la validité des arguments en présence. C'est l'argument qui compte et non celui qui le profère, le but visé étant un consensus rationnel et intersubjectif. Cette conception est défendue par Cohen, pour qui l'échange est conditionné par la recherche du bien commun ou de l'intérêt général. Ceci rend manifeste l'égalité des citoyens. Pour résumer l'hypothèse conjointe de Habermas et Cohen que nous qualifions de cognitive, nous dirons qu'elle repose sur une délibération rationnelle via un échange d'arguments et est fonction de conditions équitables existantes en amont de la discussion. Pour l'un et l'autre, toute décision issue de la délibération, s'associe, en cadence, la reconnaissance d'un soubassement commun qui la rend acceptable à tous et la nature égalitaire *in extenso* de tous dans le « corps souverain ». L'émergence d'une communauté politique, civique de l'aire délibérative orientée vers le bien commun s'inscrit tout naturellement dans la suite des choses pour les deux théoriciens.

Amy Gutmann/Dennis Thompson<sup>37</sup> se tournent vers une vision libérale, s'inscrivant dans le sillage de Rawls. La conception substantive de la démocratie délibérative qu'ils défendent est portée par la discussion idéale, possible par le principe délibératif de la *réciprocité*. La réciprocité est une norme fondamentale sur laquelle reposent

---

<sup>36</sup> Joshua Cohen, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans James Bohman et Williams Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997, pp. 69-70 ; « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Alan Hamlin & Philip Pettit (dir.), *The Good Polity*, Cambridge, (Mss.), Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 17-34 ; la même idée est reprise dans « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », dans Sheyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, 1996, pp. 95-119

<sup>37</sup> Amy Gutmann et Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 17-19

l'échange des raisons. Ni plus procédurales (« parce que la majorité est en insigne faveur »), ni moins substantielles (« parce que c'est un droit fondamental »), les raisons s'appuient sur des principes moraux (celui de la liberté de base ou de l'opportunité d'une décision égale) que les citoyens, qui aspirent à trouver des termes équitables de collaboration, peuvent raisonnablement accepter ». L'avènement de la réciprocité exige de tout interlocuteur que ses revendications soient émises dans des termes que l'autre pourra accepter. Selon ces mêmes, à défaut d'un consensus, la réciprocité permet de parvenir à une forme de « désaccord délibératif » dans lequel les citoyens pris dans la discussion sont astreints au respect mutuel envers leurs adversaires. La réciprocité permet la formation de points de vue tournés vers le même objet : le bien commun<sup>38</sup>.

Les démocrates délibératifs veulent faire accepter que la 'publicité' des débats sur les principales options à prendre regardant la vie en commun, constitue une des conditions d'un espace démocratique, ce qui distingue la démocratie délibérative des autres formes démocratiques (la démocratie représentative passe pour moins ouverte). La 'publicité' est la deuxième question qui divise Habermas et Rawls ainsi que certains auteurs qui se revendiquent de l'idéal délibératif<sup>39</sup>. Après avoir constaté le piétinement de la « publicité » critique par ce qu'il nomme la « publicité » de manipulation, Habermas fixe l'origine de la première dans la sphère publique bourgeoise : « à l'origine, la publicité garantissait le lien qu'entretenait l'usage public de la raison aussi bien avec les fondements législatifs de la domination qu'avec un contrôle critique de son exercice<sup>40</sup>. Synonyme d'ouverture et de transparence, la publicité, consisterait dans une approche habermassienne à garantir le lien, mais d'une autre nature. Son maintien est assuré par les principes de la participation des

<sup>38</sup> Amy Gutmann et Dennis Thompson, *op. cit.*, p. 71 & pp. 200-201

<sup>39</sup> Dominique Leydet, *La démocratie délibérative*, « Introduction », Philosophiques, Volume 29, N°2, Automne 2002, pp. 179-180

<sup>40</sup> Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, *op. cit.*, p. 186

citoyens, de l'ouverture (aucune personne, aucune information significative ne sont exclues) au terme d'échange de raisons, et de la reconnaissance de la position concurrente en présence. L'ouverture envers les arguments des autres en prise avec une éthique de la discussion se présentent comme les deux faces d'une même médaille. La transparence, à cet égard, va de pair avec l'éthique de la discussion, laquelle est procédurale et universaliste. Celle-ci repose sur l'établissement d'une procédure qui permet la discussion en raison entre les hommes dans des conditions rapprochant la recherche du bien commun et de la vérité (des connaissances et des prescriptions). Dans sa seconde acception, la publicité exprime chez Habermas tout comme chez Cohen une certaine conception de l'impartialité comme base de la justification politique (Dominique Leydet, 2002, pp. 179-180).

La légitimité politique, chez Cohen, va de pair avec le consensus à atteindre<sup>41</sup>. Dans la même veine, la délibération ne se conçoit pas séparée des droits. Ces derniers émergent, selon Cohen, de la discussion publique. Le lien social médiatise les intérêts propres des citoyens car par eux se constitue, à l'issue des arguments échangés, un accord raisonnable. Cependant, la publicité du débat rendant visibles les arguments doit satisfaire certaines conditions, la principale étant la distanciation vis-à-vis des intérêts propres afin d'éviter la pression des autres, conséquemment de fléchir l'autonomie de chacun.

La publicité et le principe d'inclusion sont concomitants à la discussion démocratique chez John Dewey<sup>42</sup>. Comme chez Habermas, cette dernière doit être ouverte à tous ceux qui sont susceptibles d'être affectés par la décision et par ses conséquences. Le public est constitué par eux, par chacun qui peut prendre part librement à la discussion publique.

---

<sup>41</sup> Joshua Cohen, *op. cit.*, p. 69, pour une variation sur le thème du « consensus », voir les travaux théoriques de : John S. Dryzek, 1990 et 2002 ; Jane Mansbridge [*unitary democracy* (chap. 3)] ; Carlos Santiago Nino, 1996 ; Daniel Yankelovitch, 1992 et 1999 (Nommés seulement ici).

<sup>42</sup> John Dewey, *Le public et ses problèmes*, [Jean-Pierre Cometti (dir.)], Pau, Publications de l'Université de Pau ; Paris, Farrago/Ed. Léo Scheer, 2003, c1927

Pour Hannah Arendt, dans l'espace public potentiel se meuvent la pensée conséquente et la communication grâce à laquelle les points de vue des autres sont présentifiés pour accéder à l'impartialité du jugement (H. Arendt, *Juger : sur la philosophie politique de Kant*, 1991). Les points de vue ne sauraient prétendre à l'universalité, prétendre à s'ériger de nouveau en un équivalent du 'point de vue d'Archimède'<sup>43</sup> ». En outre, parce que précisément l'espace public doit être pluriel, il ne saurait y avoir résorption de la pluralité, aussi du dissentiment, de la particularité<sup>44</sup>. Partant de ce postulat, Arendt dit de la démocratie qu'elle doit exprimer l'essence du politique, ses expressions étant la liberté et l'action. L'agir politique est indissociable de la notion cardinale de « publicité », au sens d'« espace public ». Ce faisant, Arendt s'est penchée sur un autre usage de la notion de publicité en lien avec la délibération. Elle a excellemment montré, s'agissant de la présence des membres de la communauté dans les arènes, l'importance des interactions créées par leur face-à-face. De celui-ci résulte, selon elle, la délibération, car la validité du jugement exige la présence *d'autrui*, d'un *autre* que soi face à soi<sup>45</sup>.

Sur cette même question, Rawls considère la publicité du débat en elle-même comme une condition de la réciprocité des arguments, tout au moins de ce qui les rend acceptables par tous (raisonnable/acceptable). Cela voudra dire que dans une discussion publique, les délibérants doivent être convaincus que, si grandes soient les différences entre leurs conceptions de la justice, ils doivent soutenir le même point de vue dans la situation en question et continuer d'œuvrer pour les raisons qui soient acceptables ou accessibles à tous<sup>46</sup>. Bien que sa conception de la démocratie soit 'élitiste', s'agissant du cadre dans lequel l'activité des individus se déploie, Raymond Aron abonde dans le sens de Rawls, il affirme : (...) Il ne suffit pas qu'existe le respect des règles ou des lois, il faut quelque chose d'autre qui ne peut pas être écrit

<sup>43</sup> Myriam Revault d'Allonnes, *La persévérance des égarés*, Éd. C. Bourgois, 1992, p. 210 et p. 216

<sup>44</sup> Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., coll. « Pratiques théoriques », 2001, p. 240

<sup>45</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 280-283

<sup>46</sup> John Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 417 ; Catherine Audard, *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Éditions du Seuil, 1988



et qui n'est pas strictement lié à la légalité, le *sens du compromis*<sup>47</sup>» Et l'acceptation du compromis passe par la reconnaissance de la légitimité des arguments des autres, pour dire, trouver une solution qui soit acceptable à tous.

Restons dans le registre des nuances, en présentant la dernière opposition liée aux buts poursuivis par le processus délibératif. Il est évident que la délibération reste le but principal de ce modèle démocratique. Un but qui en appelle un autre, celui de décider.

Dans la conception habermassienne, le contexte délibératif est celui, d'abord, de l'encadrement procédural inhérent au déroulement de la délibération, celui-ci doit mener à la meilleure décision (juste et correcte), puisque la délibération est consentie comme la meilleure procédure, en vertu de la participation des citoyens. Pour le théoricien, la décision est conçue d'abord comme partie prenante d'un processus donnant lieu à consultations, à débats publics en amont, à évaluation en aval et, s'il y a lieu, à révision. Puis comme commandement, volonté politique capable de déterminer d'autres volontés à lui obéir et donnant à réfléchir ultimement sur le principe de souveraineté.

Quant aux théoriciens tels que C. Pateman, B. Barber et C. B. Macpherson, témoignant en faveur de l'autonomie « roussélienne » en tant qu'objectif collectif de transformation, ils vont souligner les vertus éducatives de cette expérience qu'est la démocratie délibérative comme autant de buts visés, dont celui de former une « personnalité démocratique ».

(...) la société idéale crée ses propres citoyens modèles par la socialisation et la formation sociale, son développement est rendu possible par le processus de participation<sup>48</sup> ».

---

<sup>47</sup> Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, [préf. de Nicolas Baverez], Paris, Gallimard, 2005, pp. 85-86 [*Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, c1965]. Alors qu'aux yeux de Schumpeter au cœur de la négociation, il y a le compromis et le compromis mutile, dégrade.

<sup>48</sup> Carole Pateman, *Op. cit.*, p. 36

En lui attribuant une visée éducative, ces auteurs assimilent la démocratie délibérative à une « école de formation » de ‘bons citoyens’ et où les divisions sociales peuvent faire entendre leur voix sur la scène politique. Si la délibération implique que les préférences individuelles puissent changer, grâce à la persuasion des auditeurs permise par la force du « meilleur argument », la transformation qu’elle suppose est en fait bien plus profonde. L’auteur écrit : « Democratic politics involves public deliberation focused on the common good, requires some form of manifest equality among citizens, and shapes the identity and interests of citizens in ways that contribute to the *formation* of a public conception of the common good<sup>49</sup> ».

Même s’ils utilisent des terminologies différentes, les théoriciens de l’idéal délibératif dans la lignée de Habermas, ont un dénominateur commun, celui de l’autonomie, celle-ci, coude à coude avec la responsabilité du citoyen-délibérant induisent l’auto-gouvernance. Ensemble, ces trois en font un meilleur citoyen<sup>50</sup>. Aussi, veulent-ils foncer le trait du procéduralisme concernant le principe de la souveraineté populaire, estimant que la légitimité des lois fondamentales et des principes constitutionnels d’une société devrait émaner d’une procédure de délibération à propos, comprendre des processus de délibération publique entre citoyens libres et égaux (cf. discussion en cours relative à la législation dans l’UE<sup>51</sup>).

La délibération possèderait, dans la vision de Rawls, un aspect vertueux du fait que sont observés le respect de chacun par chacun, la reconnaissance mutuelle<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Joshua Cohen, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans James Bohman et William Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, 1997, pp. 67-91, p. 73.

<sup>50</sup> Julien Talpin, *Op. cit.*,

<sup>51</sup> La levée de l’interdiction concernant les farines animales (mars 2008) et l’introduction du ‘poulet’ chloré (mai 2008) venant des États-Unis en Belgique et en France, ou encore - et dans un tout autre domaine - la volonté de faire apparaître les racines chrétiennes dans le préambule de la Constitution européenne comme le réclamait Karol Wojtyla (1999-2000). Le NON des irlandais (juin 2008) à se prononcer par référendum sur le traité de Lisbonne (texte visant à réformer les institutions européennes). Des d’exemples qui plongent l’U.E. dans une crise de confiance. Ils montrent que l’Europe des 27 n’arrive toujours pas à légiférer sur certaines questions.

<sup>52</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 301

Chambers est dans la lignée rawlsienne. Se basant sur les six critères qui la caractérisent, Chambers définit ce qu'elle appelle la démocratie discursive comme un débat et une discussion censé « produire des opinions raisonnables et bien informées, et dans lesquels les participants sont disposés à réviser leurs préférences à la lumière de la discussion, de nouvelles informations et de déclarations d'autres participants<sup>53</sup> ». En somme, Chambers accorde au dialogue non coercitif le rôle central. Non coercitif, car le dialogue s'assimile, ici, à une conversation (qui n'est pas marchandage). Par ce propos, Chambers tout comme Gutmann et Thompson mise sur la sincérité (norme) entourant la délibération, car dit-elle, c'est elle qui guide l'émission de propositions des citoyens, la pluralité des conceptions à passer en revue pour désigner unanimement celle à agréer. Le consensus, ajoute Chambers, n'est pas le but de la délibération, il est attendu des participants de défendre leurs intérêts.

De cette opposition il ressort ceci : bien que Rawls se borne explicitement à une théorie normative, là où Habermas entend coupler celle-ci à une théorie sociale (théorie de la société démocratique), que la perspective rawlsienne soit d'abord une théorie de la justice, là où Habermas livre une théorie de la démocratie<sup>54</sup>, les deux approches ont pour objectif premier de répondre au mieux à la sempiternelle question : comment réunir toutes les conditions théoriques et pratiques afin que les décisions politiques prises traduisent bien l'expression légitime de la collectivité ? Par la clarification des critères sur lesquels se fonde la démocratie délibérative, cernés par ces mêmes et par l'établissement de similitudes de notions proposées par les 'délibéraux', nous tenterons l'ébauche d'une réponse.

---

<sup>53</sup> Simone Chambers, « Deliberative Democracy Theory », *Annual Review of Political Science*, 6, 2003, pp. 307-326, p. 309

<sup>54</sup> Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 260-270

### 3.3 - La question de la légitimité

En allant au plus simple, on peut préciser d'une seule phrase ce qui distingue la démocratie délibérative de la démocratie représentative - c'est qu'elle a pour fondement la légitimité politique du choix fait par tous à l'issue d'une délibération. Nous sommes avec cette expression dans le monde de la légitimité, attestée par l'occupation de l'espace public par le citoyen. La délibération (participation) et la représentation participent de la légitimation des décisions politiques. Avec ces deux critères, les théoriciens qui ont pour figure de base l'idéal délibératif ont fait évoluer un mode 'opérationnel' au sens où l'exercice du pouvoir de délibérer sur les questions d'intérêt commun n'est plus l'apanage de l'État. Habermas affirme que la perte de légitimité du « gouvernement représentatif » a pour cause son incapacité à restructurer en profondeur « l'architecture » institutionnelle des démocraties contemporaines dans une trajectoire favorisant la participation<sup>55</sup>. Cette légitimité est réinterrogée en termes de raison, de la recherche d'intérêts universalisables et de la fondation de normes de vérité. À ce titre, la démocratie délibérative fait valoir en deçà l'autorité d'un pouvoir représenté par l'État, soumettant cette 'ancienne' légitimité de l'autorité au partage, son exercice est dorénavant exposé à l'approbation des citoyens.

La légitimité, au titre d'élément (constitutif) de la démocratie sur lequel s'établit le modèle délibératif tient pour incontournable le cadre où des citoyens égaux délibèrent sur des questions d'intérêt général. Elle est le credo qui 'coupe les cartes' de la démocratie délibérative. Pour James Bohman, l'unanimité scelle la légitimité<sup>56</sup>. Ce qui la permet, c'est que la délibération est publique et dans le processus dialogique, l'échange des raisons se coordonne pour laisser place à une coopération. La légitimité se fonde sur une autorité qui elle-même se trouve sous le 'crépî' juridique, éthique (de la discussion) qui la consolide pour permettre l'accueil de l'assentiment des membres d'un groupe, d'une communauté. L'autonomie serait donc l'ensemble des capacités

---

<sup>55</sup> Jürgen Habermas, *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Payot, 1978

<sup>56</sup> James Bohman et William Rehg, *Deliberative Democracy*, Cambridge, *op. cit.*, p. 25

pour s'autogouverner. Il y a la Loi laquelle consacre l'«autorité» que la société reconnaît et la norme délibérative consacre l'autorité citoyenne à laquelle la société consent.

« Au lieu de faire de la délibération une dimension qui caractérise d'abord l'activité des représentants et qui est toujours susceptible d'être opposée à l'opinion publique potentiellement irrationnelle de la masse, le modèle délibératif ancre résolument la délibération dans les discussions ordinaires des simples citoyens (...) c'est bien l'espace public qui constitue la source primordiale de la démocratie<sup>57</sup> ».

### Délibération

La délibération comme premier critère de légitimation doit se réaliser à trois niveaux : légitimer le pouvoir du citoyen, établir des normes régulatrices de la vie politique et rendre opérantes les décisions rendues. Parmi les théoriciens de la démocratie délibérative qui ont défriché les pistes d'un renouveau démocratique, aiguillonnant l'action de l'agent social, figure Bourdieu<sup>58</sup> déjà évoqué ci-devant. Comme Elster contre les volontés individuelles indisposées à dialoguer, Bourdieu rejette l'agrégation comme mode de décision collective, surtout s'il s'agit tout simplement d'une « agrégation statistique des opinions individuelles » comme l'atteste la votation. La notion de délibération, quand nous nous rapportons aux définitions conjointes de B. Manin, Y. Sintomer et A. Gutmann, est moins équivoque. Dans une approche procédurale de la légitimité, Bernard Manin soutient qu'un « idéal de l'accord général » est préférable à un « idéal régulateur de l'accord unanime »<sup>59</sup>. Plutôt que la volonté générale (Rousseau), Manin propose la délibération comme norme et principe démocratique, laquelle serait prompte à guider l'action politique dans le monde réel. Il défend ainsi la thèse selon laquelle le principe de légitimité démocratique se doit

---

<sup>57</sup> Yves Sintomer, « La démocratie impossible ? », dans Dominique Damamme (dir.), *La démocratie en Europe*, Paris, L'Harmattan, c2004.

<sup>58</sup> Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2*, Raisons d'agir, 2001, p. 23

<sup>59</sup> Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, 33, 1985, p. 75 & p. 83 ; « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine », Introduction, généalogie et éléments critiques. Entretien avec L. Blondiaux », *Politix*, n°57, Volume 15, 2002, pp. 37-56, p. 49

d'être recherché dans le processus de formation de la volonté collective, et non pas dans cette volonté même. Pour Manin une décision collective est légitime et a une valeur dans la mesure où elle résulte de la délibération libre et égale de tous. Des propositions émises, une procédure discursive et rationnelle, voilà pour Manin ce qui contribue à la formation de la volonté (1985, p. 87). Soit, donc, le passage de la volonté majoritaire à la volonté unanime et qui consacre le consensus (1996, p. 75).

À l'acte de délibérer, il est répondu par Sintomer « formation de l'opinion publique, perçu comme le moment décisif, l'élection n'étant plus alors « qu'un moment particulier dans un débat ininterrompu » (La démocratie impossible ?, 2004, pp.51-66). La théorie qui se veut délibérative est différente des autres parce que, nous dit Gutmann<sup>60</sup> : les termes d'apport qu'elle prescrit sont conçus comme des raisons à confronter (James Bohman) que les citoyens, ou leurs représentants imputables, s'attribuent dans un processus ininterrompu de justification *réciproque*.

(...) Réciprocité, publicité et imputabilité sont les principaux critères régulant les conditions de la délibération. La liberté, l'opportunité de base et l'opportunité équitable sont des éléments essentiels du contenu de la délibération. »

La délibération selon Cohen doit être inclusive, publique, équitable. Nommément, nul ne peut être exclu du processus délibératif. Tous deux réaffirmeront cette exigence une fois encore pour mettre en évidence l'option de l'accord le plus large, le plus large, soit le consensus entre les participants autour d'une décision commune<sup>61</sup>.

Concernant l'aspect inclusif de la délibération, citons encor Sintomer : « La norme n'est légitime que si elle est fondée sur des raisons publiques résultant d'un processus de délibération inclusif et équitable, auquel tous les citoyens peuvent participer et dans lesquels ils sont amenés à coopérer

<sup>60</sup> Amy Gutmann et Dennis Thompson, « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? », dans *Philosophiques*, Volume 29, N° 2, Automne 2002, pp. 193-214, p. 200 ; « Why Deliberative Democracy is Different », *Social Philosophy and Policy*, 2000, Vol. 17, No. 1, p. 161-180

<sup>61</sup> Joshua Cohen, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans Alan Hamlin & Philip Pettit (dir.), *The Good Polity*, Cambridge, (Mss.), Basil Blackwell, Oxford, 1989, p. 69 et Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997, p. 397 et suivantes.

librement<sup>62</sup>». En faisant de la délibération le pivot organisationnel de la société, les délibéraux' donnent aux principes normatifs de la démocratie une portée universaliste. L'universalisme se traduit par le dépassement des particularismes, étant donné que ceux-ci permettent à toute personne douée de raison et capable d'argumenter, de prendre potentiellement part aux discussions.

Au rang des théoriciens qui reconnaissent à la délibération une dimension universaliste, il y a Appel<sup>63</sup>. Au titre de leur vision commune concernant l'éthique de la discussion, l'accord en son centre, Habermas et Appel nous présentent des hommes égaux en raison, en mesure de parvenir - au moins en droit - à des normes universelles. Pour Appel, 'l'homme n'est homme' qu'en faisant usage de la raison, en argumentant avec d'autres hommes.

Rompant avec tout postulat d'une universalité que par ailleurs elle traduira par « général » dans le texte kantien<sup>64</sup>, la vision de l'universalisme d'Arendt prend au contraire un particularisme. Le concept politique d'humanité constitue l'horizon de sens de la pensée d'Arendt et le penser élargi lui donne son contenu normatif. Ce concept qu'Arendt a en vue vise une certaine universalité, une universalité subjective qui se constitue par la rencontre de points de vue différents. Chez Arendt la communauté est celle des minorités composée d'individus qui se rapprochent pour gagner de la chaleur jusqu'à abolir la distance qui à la fois '*religere* et *separare*' les hommes qui vivent dans un monde commun<sup>65</sup>. Comme si la minorité devenait sous la plume d'Arendt le paradigme de l'universalisme. L'universalisme d'Arendt est mur à mur avec sa conception aristotélicienne du « bien commun » telle déclinée précédemment. Par ailleurs, tout comme pour Manin, son universel contient en son

<sup>62</sup> Loïc Blondiaux, Yves Sintomer (dir.), « Démocratie et délibération », *Politix*, n° 57, p. 18

<sup>63</sup> Appel, Karl Otto, *Éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, pp. 154-169 ; Jürgen Habermas, *De l'éthique de la communication*, Paris, Cerf, 1992, pp. 368-369

<sup>64</sup> Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., coll. Pratiques théoriques, 2001, p. 251

<sup>65</sup> Myriam Revault d'Allonnes, *Fragile humanité*, Aubier, 2002 ; Martin Provencher « Arendt en perspective. Entretien avec Myriam Revault d'Allonnes », *Revue Spirale*, Dossier *Hannah Arendt : au-delà d'un centenaire*, N° 211, nov.-déc. 2006

sein les germes de la ‘chose bonne’ pour la société ; comme nous le rappelle Koula Mellos, la délibération par des considérations de la ‘chose bonne’ pour la société, influencerait les citoyens<sup>66</sup>.

Dans les pages précédentes, nous avons montré que la délibération institue la légitimité du système politique et garantit le maintien de la démocratie, et ce par l'accord établi au moyen de la procédure délibérative constituant la communauté des citoyens. Pareillement que nous montrions la participation tangible à la délibération, comme condition nécessaire pour légitimer le pouvoir. À ce stade de notre étude, nous voulons montrer une autre caractéristique de la participation. La légitimité de l'autorité est conditionnée par la représentation, son second critère. Un lien s'est noué entre les théories délibératives et les modalités de leur mise en pratique, il s'observe, par exemple, à travers les jurys de citoyens, les conférences de citoyens ou les sondages. Une sorte de modèle souverainiste des communautés s'y ancre : l'impératif participatif désacralise le vote impulsé par la multiplication contemporaine de ces dispositifs. Ces derniers tentent d'irriguer la vie collective.

### Représentation

Il s'ouvre là de plein droit un nouveau domaine d'expériences qui reconfigure la représentation en faisant du citoyen *lambda* un homme politique, ainsi apparaît-il dans la conception habermassienne : « Le citoyen est soumis au principe fondamental de la publicité de l'action publique ». Il est observé par d'autres citoyens (acteurs politiques), « par ses mandants les plus actifs en présence, par des représentants d'intérêts particuliers et collectifs. »

Les ‘délibéreaux’ inclinent au fait que la délibération a tout lieu de s'instaurer à l'initiative d'acteurs politiques autres que les représentants dûment choisis lors d'un vote. La représentation, dans la démocratie délibérative, se voit modifiée car au même titre que l'État, les citoyens exercent leur souveraineté, où tout un chacun exprime ses

---

<sup>66</sup> Koula Mellos, Patrick Savidan (dir.), *Pluralisme et délibération : enjeux en philosophie politique contemporaine*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, pp. 13-14



opinions. Le citoyen, dira Habermas, s'exprime, se justifie, accroît le nombre d'individus à convaincre, sans relâche. Il se met dans un « autre plan, en concurrence avec d'autres : le citoyen s'engage dans le débat. ». Il est en représentation. Dans un tel cadre, toutes les opinions sont « d'égal poids<sup>67</sup> ». La délibération en usurpant le monopole détenu jusqu'ici par des représentants désignés, s'offre comme un privilège donné à tous, en contrepartie de leur participation à la recherche du bien commun.

La représentation en démocratie délibérative, dans sa dimension politique, trouve preneur chez Bruno Latour. Sa démocratie *dialogique* réside dans « l'art politique », dont il nous fournit la conception imagée : « il s'agit de recomposer tête de pipe par tête de pipe, la totalité du corps politique », de « composer pas à pas, quartier par quartier une autre volonté politique<sup>68</sup> ». Dans le contexte qui est le sien, celui de faire « entrer les sciences en démocratie », donc en politique et inversement, on pourrait y voir, visé par le propos, l'esquisse d'une théorie du changement de l'action politique, une nouvelle constitution. Étant donné qu'il réclame un nouveau partage des pouvoirs allant au-delà du traditionnel partage entre science et politique. Si la co-présence d'experts et profanes dans un lieu de délibération est gage de démocratie pour Latour et que cette idée soit partagée par quelques autres dont Michel Callon, la représentation pour Bourdieu est faussée au départ par un filtre anti-démocratique : le langage qui limite et censure<sup>69</sup>.

L'ensemble des attendus précédents étant rassemblés, nous pouvons en conclure concernant l'assise de la procédure délibérative schématiquement présentée par les théoriciens de la démocratie délibérative, toutes tendances confondues, ceci : le vote,

---

<sup>67</sup> Joshua Cohen, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans James Bohman et Williams Rehg, *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, *op. cit.*, p. 72

<sup>68</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999 ; *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 9-11

<sup>69</sup> Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*, Seuil, 2001, p. 33 ; Pierre Bourdieu, « La représentation politique, éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° double 36-37, février-mars 1981, p. 5 ; l'idée court dans d'autres ouvrages : *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 1991 ; *Méditations pascaliennes*, Paris, Liber, Seuil, 1997

premier degré de la démocratie représentative se voit dépassé, dans le modèle délibératif par un engagement d'agir conformément à la conviction commune devenue volonté générale<sup>70</sup>. Dans le modèle *dialogique* de démocratie formé par la délibération comme mode d'élaboration de la volonté générale, la participation, la représentation comme un noyau monolithique, réside une dimension liée aux conditions de son implémentation. Le passage de la théorie à la *praxis* (acte selon Aristote) met en exergue trois normes ou rudiments qui président la formation des volontés : L'impartialité du cadre et de l'agent social, la formation de l'opinion et le choix du « meilleur argument ». Cette dimension - à peine esquissée - trouve un écho chez certains théoriciens de la délibération dont nous voulons ici, dégager les grandes lignes.

### 3.4 - La formation des volontés (conditions)

Dans une démocratie délibérative, la norme d'*impartialité* se conjugue à une absence de préjugés. Cette condition se trouve intégrée dans le présupposé décliné par Robert A. Dahl<sup>71</sup>, à partir de sa proposition des cinq critères auxquels doit satisfaire un processus politique pour être considéré comme démocratique. Il concerne l'autonomie du citoyen-délibérant acquise par l'exercice autonome de sa raison. Les discussions qui ont lieu dans ce cadre 'délibératif' équivalent à un échange sommé d'atteindre l'impartialité. Dans la conception de Cohen, l'impartialité exige l'égalité en amont, ce contre quoi la conception de Bourdieu achoppe. S'il conserve à l'impartialité son lien avec le « processus délibératif, dans le sens du bien commun », il remet en question les principes d'inclusion et d'exemption de contraintes externes sur lesquels repose le processus délibératif. Formellement (juridiquement) nul n'est exclu, le contraire se constate dans la pratique. La belle idée humanitaire au sein de la démocratie délibérative voulant que la parole soit donnée à tous équitablement est, selon Bourdieu, torpillée par l'« effet d'oracle », comédie de celui qui fait croire que

<sup>70</sup> Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, c1995, p. 277

<sup>71</sup> Robert A. Dahl, *Democracy and its critics*, Yale University press, c1989, p. 8

« Je est un autre ». En dénonçant cette « ventriloquie usurpatrice », Bourdieu prend le contre-pied de l'universalisme du processus délibératif<sup>72</sup>.

Si nous faisons une lecture kantienne du « voile d'ignorance » rawlsien, celui-ci permettrait de joindre l'impartialité, savoir, de proscrire des principes de justice qui seraient au service d'intérêts particuliers. Les contractants qui choisissent les principes de justice voient en eux des impératifs catégoriques et non de simples impératifs particuliers de la prudence, autant qu'ils s'estiment eux-mêmes, grâce au voile d'ignorance, comme personnes morales dont ils respectent l'autonomie comme la rationalité, et pas exclusivement comme des consommateurs à la poursuite de leur bien-être. Une telle lecture rapproche Rawls d'Habermas. Qu'ils revendiquent tous deux cette notion, les place sur un terrain commun et les distingue des théoriciens par exemple du pluralisme radical (Y. Sintomer).

La formation de l'opinion repose sur la recherche du 'juste'. La raison pratique fait fonction de raison discursive et procédurale, les arguments et les contre-arguments sont considérés. Les discussions doivent garantir la libre introduction de propositions, d'informations, de contributions et de raisons afin de permettre à la force rationnellement motivante du « meilleur argument » de l'emporter. La formation s'entend donc au sens d'une incrémentation des préférences d'un individu de celles des autres membres en présence ; elle revêt, à ce titre, une dimension supplémentaire, celle d'une conviction mutuelle. Sur cette même question, Sheyla Benhabib ne fait que rejoindre *in fine* Habermas, en affirmant que la délibération facilite l'accord. À force d'argumentation, la délibération contribue à la prise en compte stratégique/empathique de l'opinion de l'autre et fait adopter un point de vue général. En soutenant qu'aucune « personne ne peut convaincre d'autres dans une situation publique, si elle n'est pas en mesure de dire pourquoi ce qui lui apparaît juste, bon,

---

<sup>72</sup> Pierre Bourdieu, *Choses dites*, *Op.cit.*, p. 195 ; *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, pp. 86-88

plausible et pratique peut l'être aussi du point de vue de tous ceux qui sont en présence »<sup>73</sup>, l'auteur valide l'opinion issue de la discussion.

Dans le moment central du processus politique, constitué par l'argumentation et la discussion et auxquelles recourent les délibérants, la loi ou la force du « meilleur argument » à laquelle ils sont soumis pèse plus sur la décision finale que celle des intérêts en compétition (cf. Elster). L'accord sur le « meilleur argument » dans le processus délibératif doit additionner d'une façon satisfaisante certaines conditions, soient : la qualité, la substance, la rationalité des arguments. La démocratie discursive se traduit par la défense de la norme à retenir dans la concurrence des points de vue échangés. La prouesse réside dans la capacité à gommer toute forme de ballottement et de considérer les opinions d'égale densité (J. Bohman). Dans la suite immédiate de Benhabib et Elster concernant la persuasion - tige de la force du meilleur argument - Cohen dit qu'elle implique plus qu'un changement des préférences des contractants, elle les convainc de la validité de la norme délibérative.

#### 4 - Penser la démocratie délibérative, c'est la penser en termes de réciprocité...

Ces diverses positions sur les théories délibératives de la démocratie, si nous les considérons dans leurs grands traits, tendent à se tourner vers l'idée que la démocratie délibérative - suivant un raisonnement simplifié - pourrait prendre la forme d'une équation : En sortant le débat des Assemblées, du Parlement vers l'espace public, la délibération en s'exerçant céans hors des murs des institutions 'd'usage', a soustrait au vote son pouvoir d'antan, puisque désormais, il n'est plus la résultante des points de vue échangés, mais de la confrontation des raisons<sup>74</sup>. Par l'égalité des opinions (Cohen), c'est l'atteinte du consensus qui est visée. Le consensus rationnel atteint par

<sup>73</sup> Sheyla Benhabib, «Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», dans *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, 1996, pp. 67-94

<sup>74</sup> James Bohman, *Public Deliberation Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, 2000, c1996, pp. 5-6

l'entremise de conditions procédurales, fait entendre que l'égalité refoule la coercition.

Refermons le premier chapitre de notre étude sur le thème de la raison et du consensus. La reconnaissance de la première comme fondement possible des règles de vie collective et des décisions politiques qui s'y rapportent et l'obtention du second sont une proposition commune aux théoriciens de la délibération. Ils nous la présentent comme cohérente avec la conception du monde pluraliste qui s'impose et comme celle qui pense les démocraties contemporaines. La délibération - par leur vision commune - laisse entendre que « plusieurs têtes pensent mieux qu'une seule ». Un propos qui trouve un écho chez Barber pour qui la délibération en générale, la démocratie délibérative en particulier, constitue une des réponses à la question centrale qui se pose à la théorie démocratique, soit, de parvenir à placer dans une position nouvelle des institutions politiques qui aident les gens à éclairer l'intérêt commun, mais surtout, ajoute-t-il, à opérer - en eux-mêmes - la distinction entre la volonté privée et la participation de celle-ci au public<sup>75</sup>.

Le but de la démonstration renforcée par les détours théoriques, à travers Habermas, Rawls et leurs héritiers est d'être parvenue - nous l'espérons - à une lecture juste de ce qu'est la démocratie délibérative. Nous comptons poursuivre notre réflexion dans le même sens, en prélude du chapitre suivant s'attachant aux théories du pluralisme, posons la question suivante : les sociétés pluralistes doivent-elles seulement bénéficier des règles du jeu délibératif, des aspects positifs de la confrontation de « plusieurs têtes qui pensent », à dire des raisons communicationnelles/publiques pour construire du consensus ? La pensée des

---

<sup>75</sup> Tali Mendelberg, « The Deliberative Citizen: Theory and Evidence », dans Michael X. Delli Carpini, Leonie Huddy, Robert Y. Shapiro (dir.), *Political Decision Making, Deliberation and Participation*, Volume 6, New York, Elsevier Science, 2002, pp. 151-193 et Benjamin Barber, « Une démocratie mondiale à l'horizon ? », Entretien avec Benjamin Barber, [<http://cc.msnsnscache.com/cache.aspx?q=72441932023212&mkt=fr-CA&lang=fr-CA&w=654e1eaa&FORM=CVRE3>]

théoriciens délibératifs s'est exprimée à travers trois thèmes au moins : la raison, l'individu et l'égalité. Les penser tous trois en ayant à l'esprit à la fois la liberté et les valeurs n'est pas du goût des théoriciens du pluralisme. Ils affirment qu'il ne suffit pas de lancer un triple appel au bien commun, au dialogue, à la volonté, de les réunir pour suggérer ensuite une orientation tangible. Ils ajoutent que les valeurs procédurales, l'impartialité, l'égalité, l'ouverture, l'absence de contrainte et l'unanimité, orientant la discussion vers des intérêts universalisables auxquels consentent tous les participants se conjuguent à des trames théoriques. Bien que la raison publique comporte des principes de justice ainsi que des valeurs politiques : (égalité politique, des chances, liberté civique, réciprocité) ainsi que des valeurs telles que la publicité, le devoir de civilité et la notion de raisonnable, son exercice se voit limité (Benhabib contre Rawls)<sup>76</sup>. Comment un désaccord moral (Cohen) du « fait du pluralisme » (Rawls) peut-il être surmonté par la délibération<sup>77</sup> ? En pratique, la formation de l'unité dans un contexte pluraliste ne peut se satisfaire de principes de démocratie qui laisse plusieurs questions en plan dont celle de l'impartialité ou des rapports de domination (Bourdieu).

---

<sup>76</sup> Pour quelques aperçus, cf. Jürgen Habermas, *Débat sur la justice politique*, *Op.cit.*, p. 128 ; John Rawls, *Libéralisme politique*, *Op.cit.*, pp. 224-225 ; Sheyla Benhabib, « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », *Op.cit.*, p. 75

<sup>77</sup> Jean Leca, « La démocratie à l'épreuve du pluralisme », *Revue française de science politique*, Volume 46, n°2, 1996, pp. 225-279

## DEUXIÈME CHAPITRE

### Les THÉORIES du PLURALISME

Nous appréhendons le pluralisme de diverses façons, l'une d'elles consiste à fixer ses origines, une autre à traiter corollairement la diversité via le multiculturalisme (Will Kymlicka). Le pluralisme s'appréhende également par la tension (?) entre libéraux et communautariens : John Rawls ; Michael Sandel, Charles Taylor et Michael Walzer, Enfin, le thème sera saisi en conviant les représentants du pluralisme politique radical, comme Chantal Mouffe et Ernesto Laclau qui œuvrent à contre-courant des pluralismes socialisants d'un G.D.-H. Cole, pragmatique de William James ou du pluralisme rawlsien. En fin de compte, nous nous appliquerons à suivre les rameaux de l'arbre généalogique du pluralisme et par le croisement des écrits des auteurs cités et d'autres, à montrer quand bien même l'argument du pluralisme est l'ambigu de la politique<sup>1</sup>, ses éléments se rejoignent en un faisceau unique : les sociétés actuelles l'ont mis sur la ligne de départ des défis à relever.

Il est juste de dire qu'à partir des années 1980, moment du débat libéraux / communautariens dans la philosophie de la « postmodernité » (Antoine Compagnon, 1990), on ne cesse d'acclamer l'individu et d'évoquer le gain du consumérisme ambiant. En reconnaissant aux démocraties contemporaines un aspect pluraliste de ses structures sociales, des questions ont commencé, dès 1990, moment du débat sur la démocratie délibérative à affluer pour interroger, à la fois la démocratie et le pluralisme en tant qu'organisation de la société. En dépit de la pluralité avérée des sociétés actuelles, la gestion de leurs conceptions mêmes, des opinions, de la vie en général se révèle malaisée. Le pluralisme se considère comme une valeur majeure, bien qu'il continue de l'être, il reste pour de nombreux démocrates une source de conflits. Tout en célébrant la différence et la diversité, si les démocraties consentent

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Payot & Rivages, 2006, [...] parce que le phénomène de la pluralité des visions est lui-même ambigu d'autant ancré dans un régime fragilisé (C'est nous qui soulignons).

encore à être attentives à la pluralité des voix, des noms, à la multiplicité des points de vue, des opinions et des situations, voulant que chaque culture, chaque groupe ait sa raison d'être, elles n'en continuent pas moins de s'interroger sur la manière d'organiser cette pluralité. « Le pluralisme est un défi pour l'État et les Autorités mis à mal dans la gouvernance des domaines sociaux, économiques, éthiques et politiques<sup>2</sup> ».

Aucune lexicologie ne semble cerner définitivement le terme de pluralisme, sans doute parce qu'il constitue un horizon rythmé de formes arborescentes. Dans son premier signifié, le pluralisme serait un système qui accepte la pluralité des opinions, des tendances et des comportements, notamment dans le domaine politique, social et religieux. Par sororité langagière, le principe de pluralité (de valeurs) ou (respect du pluralisme) est, à la fois et plus ou moins que l'expression de potentialités diverses et la traduction de la société civile<sup>3</sup> (communauté de valeurs et société d'intérêts). Plus, parce qu'il déborde le cadre d'un groupe donné, il est propagé en autocréation permanente de l'ensemble des acteurs sociaux en interaction et nouant des liens, tout le temps, à la fois coopératifs et conflictuels. C'est en cela qu'il a des répercussions sur les gens, les choses et les institutions. Moins, parce que comparé au nationalisme, il ne possède pas son emprise, son empreinte historique encore moins ses visées. Multiforme, le pluralisme va changer de profil au gré des époques.

---

<sup>2</sup> Bernard Reber et René Sève (Collectif), *Le pluralisme*, Dalloz-Sirey [Archives de philosophie du droit", Tome 49, 2006, «Avant-propos ».

<sup>3</sup> Cela correspond à la *cité civique* telle décrite par Luc Boltanski et Laurent Thévenot dans *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 237-238, il est rendu ici, selon nous, au mot *civique* une grande partie de sa signification : dans la cité civique, se dépasser c'est placer les intérêts collectifs avant les intérêts particuliers, on n'y accède qu'au sacrifice de ces derniers (on regagne la problématique du *soi* et de la sollicitude) ; Anne Salmon, *La tentation éthique du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 19-20 (l'auteur énumère les diverses terminologies)



## 1 - Aux origines du concept de pluralisme

Nous procédons à une historicisation du vivre-ensemble pour mieux engager celle de la société, d'un point de vue organisationnel et ultimement l'idée du contrat social.

### 1.1 - Le 'vivrensemble' ; le pluralisme comme principe d'organisation sociale ; le « pacte de société » de Hobbes en guise de contrat

#### Le 'vivrensemble'

Nous tenons pour admis que ce qui sert d'exorde - dans la totalité originelle - c'est l'ensemble ou « être-en-commun », alors « Comment vivre ensemble ? » devient la question sinon la préoccupation première des vivants, quelle que soit leur société d'appartenance. La question contingente socialement et culturellement couvre la nature de la relation et du lien ou du « rapport à l'autre » et par la même s'adresse à l'altérité.

« L'altérité se trouve en nous tout autant qu'en l'autre. L'altérité dont nous parlons n'est rien d'autre que la réalité même, aussi indéfinissable, évanescence, multiple, chaotique puisse-t-elle être<sup>4</sup> ».

Pour aplanir la peur des uns et des autres, cette réponse (toute faite) donnée au « Pourquoi vivre-ensemble ? » semble nous satisfaire, celle du 'comment' reste à trouver. L'altérité nous met d'office au défi, même s'il n'y avait/ne restait plus que deux êtres sur terre. Le « fait du pluralisme » rehausse ce défi vu les répercussions qu'il a sur la manière d'organiser le *vivre-ensemble*, la cohésion sociale. Et la manière de juguler le conflit. Pour le dire à la manière de René Girard<sup>5</sup>, la matrice sociale du vivre-ensemble serait à l'intersection de la solidarité et de la *sacrificialité*, de « la violence et du sacré », à dire du respect de la vie et d'une rivalité gémellaire. Ce 'Janus' représente le matériau brut, il contient les éléments de base qui entrent dans la

<sup>4</sup> Pierre Bertrand, *L'intime et le prochain : essai sur le rapport à l'autre*, Liber impression, 2007, p. 8

<sup>5</sup> René Girard, *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, 2007, pp. 39-41 (*C'est nous qui soulignons* en considérant sa thèse récurrente : le sacré et le duel prennent l'homme en tenaille), voir aussi Jacques Sémelin, *Pour sortir de la violence*, Paris, Éditions Ouvrières, 1983 ; *J'arrive où je suis étranger*, Seuil, 2008, c2007, pp. 105-110 pour sa critique de la théorie de R. Girard abordée par la notion de non-violence (ahimsa).

contexture du vivre-ensemble : des individus rivaux/solidaires appelés à vivre ensemble. Le tout est d'accomplir la gageure de maintenir un vivre-ensemble 'viable'. Or, quelque chose qui ressemble à une cohabitation, à une simple juxtaposition des idiosyncrasies est insuffisante pour créer les accolements et les rapports de force qui définissent le jeu du « vivre-avec », il faut une mise en relation des êtres pour les incliner à rompre leur 'dé-liaison' et à s'inscrire dans des configurations étoffées, autrement dit à donner du large à l'organisation de la pluralité, de la vie collective, car comme le dit Marcel Conche « La pluralité logique n'est pas pour autant pluralité réelle<sup>6</sup> ».

#### Le pluralisme comme principe d'organisation sociale

Quand on explore le sol européen, on remarque que le pluralisme s'envisageait, jadis, comme principe d'organisation sociale. On prenait en considération que la, les sociétés pluralistes, d'un point de vue organisationnel étaient stratifiées, composées de différentes sphères où chacune d'elles a son autonomie en matière politique, sociale, culturelle, morale ou spirituelle. Au sein de ces sphères, les allégeances sont bigarrées, réparties selon une multiplicité de sous-ensembles ayant leurs règles propres : partis, associations, groupes d'intérêts (l'ancêtre du *lobbying* en tant que mise en forme de la décision publique, *nous soulignons*), Églises (dans chacun des sous-ensembles, l'exercice du pouvoir requérait *a minima* du savoir-faire adapté). Les sociétés pluralistes se caractérisaient par la pénétrabilité des frontières (entre les sphères). Il y existait des pratiques d'échanges, une libre circulation des idées, des biens et des personnes<sup>7</sup>. Pour nombreux, ce « commerce généralisé » maximisait le bien-être de chacun. Si on prend à revers le mercantilisme, dans le libéralisme

---

<sup>6</sup> Marcel Conche, *La mort et la pensée*, chap. « La pensée sous l'horizon de la mort », Éd. Cécile Defaut, 2007, p. 64

<sup>7</sup> Yves Charles Zarka et les intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, 2007, pp. 153-155 et Jean Marie Goulemot, *La révolution des Lumières*, « Ils ont inventé la liberté » (Voltaire, Rousseau et Diderot), L'Histoire, n°307, mars 2006.

(aristocratie/ bourgeois), le commerce vise l'intégration globale et est à l'avantage du premier qui pense le marché en territoire restreint.

Historiquement et en grande partie, le choix d'une organisation sociale pluraliste découle de mobiles religieux. La société est devenue pluraliste seulement dans l'Antiquité tardive. Au moment fort de l'histoire qui marque l'affaiblissement de l'Empire romain, l'Empereur Constantin 1<sup>er</sup> fait bouger les lignes. Sa conversion au christianisme (312) lui en donne l'occasion, la 'nouvelle religion' fournit, selon lui, les assises métaphysiques de l'unité et de la stabilité de l'Empire. En promulguant l'*Édit de Milan* (313), il accorde aux chrétiens la liberté de pratiquer leur culte, protège l'église chrétienne et effectue une « politique d'ouverture » par une participation des évêques au gouvernement. Désormais, le culte se célèbre librement dans l'Empire. Ce « polythéisme moniste » du IV<sup>e</sup> siècle est une façon d'organiser et d'administrer la pluralité<sup>8</sup>.

#### Le « pacte de société » de Hobbes en guise de contrat

De la coopération sociale à l'entente il n'y a qu'un pas que nous franchissons avec Hobbes (Hobbes ou l'individualisme autoritaire). Le contrat selon Hobbes dans son *Léviathan* correspond à un « pacte de société », le promoteur des « droits naturels » fait de l'entente entre individus, la modalité associative en mesure de veiller à leurs intérêts propres, indépendamment des pouvoirs conférés. L'entente est suggérée par les lois de la nature (justice, équité, modération). L'entente, la convention ou plus précisément ce « pacte de société » entre hommes est impulsé par le *conatus*, l'effort vers le bien ou le mal. Bien et mal sont, dans la vision hobbesienne, des excédents et chaque être diffère dans sa distinction du bien et du mal : l'homme adore le bien car il le conforte, il appelle 'bon' ce qui lui est agréable, inversement, il abhorre le mal et

<sup>8</sup> Voir Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (312-394), Albin Michel, 2007 ; « Christianisme, la Genèse », Revue littéraire *LIRE*, n° 353, mars 2007, pp. 86-87 ; Aviad Kleinberg, *Péchés capitaux*, Seuil, 2008 concernant l'Antiquité tardive, où l'on prenait conscience qu'il n'existait pas de société sans conception du bien et du mal. Pas de société sans péché (le catalogue ou liste des sept péchés capitaux)

nomme mauvais ce qui lui est désagréable. Bref, les individus sont égaux en toute chose : force, liberté, droit ; en un mot, ils ont un pouvoir égal ou un droit naturel sur toute chose. Cette intrusion historique nous fait entrer de plain pied dans la théorisation du contrat social, mais pour en sortir rapidement afin de passer du pluralisme religieux au pluralisme social.

## 1.2 - Du religieux au bénéfice du pluralisme social

Le pluralisme a fait l'objet d'éclipses (sans garantie d'une unité à long terme) et de retours en force au cours des siècles. Le Moyen Âge en fut le « théâtre des opérations ». Il y eut d'abord la doctrine des *Diversa non adversa* thématisée par Pierre Abélard, tolérée pendant un court laps de temps, elle fut condamnée au motif qu'elle mettait en péril l'autorité monarchique de droit divin. Mais la période médiévale connut aussi une diversité religieuse et une pluralité de formes de gouvernements qui allaient aboutir à un pluralisme social. Ce dernier s'incarne en une médiation féconde entre l'universalité et l'organisation communale, entre des identités personnelles et collectives fondées sur une multiplicité d'allégeances et d'obédiences.

*Promulgation de l'Édit de Nantes (1562-1598) ; Révocation de l'Édit de Nantes (1685) : le pluralisme du XVIIe siècle ; John Locke et l'individualisme libéral.*

À une ère qui manque de garantir l'unité (reflux du pluralisme) succède l'ère de son irrigation. Nous nous attelons à l'exercice qui consiste à montrer que le pluralisme religieux au XVIe siècle n'était pas relatif et a pu être élevé en principe général. Par la dation de droits à ses sujets, Henri IV (*Édit de Nantes* considéré comme la plateforme de la laïcité) visait le dépassement des oppositions confessionnelles<sup>9</sup> et la pacification. Le tour de force du « Juste », comparé à ses devanciers, a été de neutraliser les conflits durablement.

---

<sup>9</sup> Voir entre autres, Corrado Vivanti, *Guerre civile et paix religieuse dans la France d'Henri IV*, Éditions Desjonquères, 2006, pp. 43-45

Louis XIV révoque la version royale de la 'laïcité'. À la même époque les « gens du commun » débattaient. La politique doit-elle tenir compte de la morale ? Répondre affirmativement c'est dire oui à une politique qui sans morale serait illégitime, car les valeurs morales doivent primer sur l'efficacité. C'est dans cette optique que Locke et les philosophes des Lumières ont posé la question du fondement de l'État et ont affirmé qu'il n'est pas une fin en soi mais qu'il résulte d'un contrat social. La fin fondamentale du contrat lockéen est de « Sauvegarder vies, libertés et biens (...) par lequel on remet à la société la liberté, l'égalité et le pouvoir de l'état de nature mais dans les limites du bien public<sup>10</sup> ». Locke, Hobbes et Voltaire pour ne nommer que ceux-là, ont réfléchi aux conditions de la stabilité et aux principes de justice dans un contexte de pluralisme religieux. Nous privilégions la philosophie de Locke car elle a changé la donne. Le pluralisme venait de trouver la pierre d'assise dans le combat pour la tolérance religieuse. Ce combat est à l'origine de la constitution des États-Unis.

Locke s'est dit favorable à une théorie qui sépare les pouvoirs et à la protection des droits. Il est erroné et moralement coupable, selon lui, de vouloir imposer aux autres des croyances religieuses ou des conceptions politiques. « Plutôt convaincre que contraindre », telle était sa 'devise'. En confiant aux monarques ce qu'il appelle la prérogative, soit la possibilité d'agir en dépit des lois, éventuellement contre les lois si elles perturbent l'État, on préservait le corps social. La tolérance dont Locke se fait l'apôtre s'exerce dans un cadre de l'état civil. « Tout ce qui porte atteinte à l'existence de la communauté politique et de la paix civile doit être exclue<sup>11</sup> ».

« Les hommes s'unissent en société et forment un corps politique. Le consentement libre des membres qui pactisent est fondamental » (J. Locke, *Deux traités du*

<sup>10</sup> John Locke, *Deux traités du gouvernement* [trad. Et présenté par Bernard Gilson], chapitre IX, paragr. 124-126, Paris, J. Vrin, 1997

<sup>11</sup> Citations tirées de la *Lettre sur la tolérance* de 1689, [trad. et introd. par Raymond Polin, préface de Raymond Klibansky], Presses universitaires de France, 1995, c1956, (pages 11, 13, 17 & 47) ; « Il n'est pas possible [...] de penser que les hommes doivent donner au magistrat le pouvoir de choisir à leur place la voie qui mène au salut », *Lettres sur la tolérance*, PUF, 1995, c1636, c1689, p. 109

*gouvernement civil*, chapitre XVIII du traité 2). C'est beaucoup plus tard que l'alchimie riche des relations sociales lockéenne prendra une forme fondamentale de liberté avec John Stuart Mill(1776). Agir bien équivaut à agir, c'est dire que l'individu est mû par la liberté. Chez Mill, la liberté est gratifiée au même titre que la tolérance religieuse, laquelle s'envisage de façon positive comme un moyen de découvrir la vérité et de l'accepter. Sans la situer aux antipodes de la convention hobbesienne, la version du contrat de Locke, de Mill et nul doute de Rawls<sup>12</sup> est à teneur démocratique, attestée par le quitus donné à la coopération consentie par tous les individus égaux en droit. Un contrat social agréé librement qui devient vite la pomme de discorde entre libéraux et communautariens.

Même si nous l'abordons sous l'angle normatif, le pluralisme social demandait à être étudié dans ses origines religieuses, vu qu'elles sont de dépendance foncière avec la théorisation du pluralisme moral/éthique dans un contexte démocratique. Nous croyons opportun de signaler que le pluralisme actuel avec sa pluralité des valeurs et sa diversité de visions du Bien ou de la vie bonne<sup>13</sup> forme un contraste singulier et avoisine le pluralisme moral. Nous en retrouvons la trace chez Rawls puis dans les événements qui ont meublé les années 1970, des présupposés sur lesquels subséquemment nous reviendrons.

## 2 - La transformation de l'idée de pluralisme ou la fixité du pluralisme culturel

Les variantes du pluralisme sont des indicateurs de changement de la société. Le XIXe siècle marque un seuil dans la transformation du pluralisme, portée par l'idée de 'plurivers' ou univers-mosaïque » en réponse à la question : quelle sorte

---

<sup>12</sup> John Stuart Mill, *De la liberté*, Gallimard, 1990, p. 72 ; *On liberty*, London, Dent, 1972 ; John Rawls affirme que la « culture démocratique » doit son origine au premier moment de la Réforme protestante au XVIe siècle, qui « fit voler en éclat l'unité religieuse du Moyen âge et entraîna le pluralisme religieux avec toutes ses conséquences dans les siècles ultérieurs », dans *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 11

<sup>13</sup> Guillaume Garreta, « Du pluralisme ontologique au pluralisme épistémique : genèse et transformations du pluralisme culturel », dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie – Entre culture, droit et politique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 2007, p. 127

d'unité possède le monde ? <sup>14</sup>. Résonnent alors des contrariétés du rapport social, d'un attrait au consensus poli par une foi positive en un pluralisme. Ce pluralisme ne nie pas les processus d'unification et de composition, mais la voie par laquelle se réalise la continuité des choses est revue et corrigée. Le monde a autant d'unités que de diversités constatées. De ce point de vue, les pragmatiques auront été les précurseurs du pluralisme culturel.

Le pragmatisme - un projet plus qu'une philosophie doctrinale, une façon d'appréhender le sujet et les rapports sociaux dans un monde objectivement perceptible et compréhensible - a pour pères Charles Sanders Pierce et Ludwig Wittgenstein<sup>15</sup>. C'est pourtant la 'monade William James' qui en donne l'abord le plus conséquent. Dans sa conception, l'histoire ne s'envisage plus sous l'angle de l'eschatologie. Affranchi de toutes les « conjonctures monistes », l'homme moderne devrait s'appliquer à poursuivre des « buts partiels » en conformité avec les deux dimensions qu'offre la réalité : la première identifie le pluralisme et la multiplicité, la seconde la totalité et l'universel. Sauf que l'univers se pense sous la « forme chaque » et non sous celle de l'« unité collective »<sup>16</sup>. L'acquiescement à la multiplicité et au pluralisme laisse paraître diverses parties de la réalité (un ensemble de chaque UN ('eaches'/'every's'/'anys')) pouvant entretenir des relations à différents et divers niveaux. En somme, James reflète authentiquement l'univers à partir de l'endroit où il est situé.

[...] 'chacuns' au pluriel qui, même s'ils sont en nombre infini, n'ont besoin en aucun sens intelligible soit de s'expérimenter eux-mêmes, soit d'être expérimentés par un autre être en tant que membres d'une totalité <sup>17</sup>».

<sup>14</sup> William James, *Introduction à la philosophie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 122-124 ; *Le pragmatisme*, Leçon VI, [trad. par E. Le Brun ; introd. par H. Bergson] Paris, Flammarion, 1947, c1917, c1911, p. 128

<sup>15</sup> Pour Christiane Chauviré la philosophie pragmatique est fragmentée, « Quand savoir c'est (savoir) faire : Pierce, Wittgenstein et les problèmes des capacités », *Critique*, avril 1989, n° 503, pp. 282-299

<sup>16</sup> William James, *Le pragmatisme*, *op.cit.* ; *Philosophie de l'expérience*, [trad. par E. Le Brun et M. Paris], Flammarion, 1910, p. 309

<sup>17</sup> William James, *Introduction à la philosophie*, *op.cit.*, p. 221

Le pluralisme jamesien se définit en termes de monde composé d'individus multiples qui entretiennent une pluralité de relations. Cette assertion ou vision *ontologique* de Garreta, laquelle appréhende le sujet comme étant construit provisoirement, au moyen du langage et d'autres systèmes de valeurs (le juste, le vrai) produits socialement, casse l'opposition entre le monisme (image du monde ou conception soutenant qu'il n'existe que des êtres individuels sans lien entre eux) et l'externalisme radical qui structure les débats d'alors. Elle est l'avvers de la vision dite *épistémique*, promue par Hilary Putnam. W. James écrit : « la réalité, la vie, l'expérience et le concret, l'immédiat [...] dépasse notre logique, la déborde et l'entoure<sup>18</sup> ». La dynamique de la réalité a pour pendant la connaissance, connaissance « enchaînée » ('*concatenated*'), qui a pareillement « un mode de constitution pluraliste, distributif et temporel<sup>19</sup> ».

Quoiqu'on réfère à W. James en premier, pour avoir conçu le réel comme une structure ouverte (concrète) et non totalisante, c'est Horace Kallen<sup>20</sup> (Guillaume Garreta, *op.cit.*, p. 75) qui pose les bases du « pluralisme culturel », s'ordonnant de ne pas voir le réel structurellement comme fait d'un seul bloc universel, un « Univers-bloc » qui avec ses items et relations raccorde les uns aux autres et les connecte tous à la totalité. Que dit H. Kallen ? Recourant à un registre métaphorique de parenté leibnizienne, celui d'un orchestre symphonique (sans partition, sans chef d'orchestre), Kallen déploie sa théorie en réponse aux politiques assimilationnistes qui coiffent le *Melting Pot*, nous gardons ici le terme américain décrivant l'assimilation des immigrés d'origines diverses (États-Unis). Il voyait dans le *Melting pot* un vecteur surfaitatoire, voire anti-démocratique. Le monde pluraliste, dit-il, doit se traduire par une véritable « République fédérale », une démocratie de nationalités qui, aussi,

<sup>18</sup> William James, *Philosophie de l'expérience*, Flammarion, 1914 et selon *Le pragmatisme, op.cit.*, le premier constate ce qui est avantageux pour notre conduite, le second ce qui l'est pour notre pensée.

<sup>19</sup> William James, *Introduction à la philosophie, op.cit.*, pp. 159-160

<sup>20</sup> Horace Kallen, « Democracy Versus the Melting Pot » *The Nation*, Fév.1915, Oxford University Press, 1986, pp. 90-91



permet aux individus dans la sphère privée de s'adonner à leurs mondes et leurs pratiques ethniques propres.

Randolph Bourne emboîte le pas à Kallen, il prend position contre l'assimilationnisme qui, à ses yeux, est non seulement un excès *prima facie* des droits humains mais donne une conception étroite de l'américanisme. Il promeut le « cosmopolisme » - le cosmopolitain étant une personne avec des appartenances plurielles ('hyphenated Americanism') - soit une vision d'ouverture au monde, pouvant seule refouler la ghettoïsation qui conduit au repli<sup>21</sup>, le cocon devient vite carcan (*nous soulignons*).

En toile de fond, la première guerre mondiale. John Dewey un autre philosophe pragmatique, va émettre des réserves à l'endroit de son condisciple Kallen en défendant l'idée jamesienne de l'unité du monde transformée en un trait *ontologique*. L'« engagement pratique » ou « interaction », voilà le mot que choisit Dewey pour qualifier les filaments visibles d'un phénomène, à savoir que dans le propre à notre expérience se révèle pleinement le fait qu'en tant qu'êtres agissants, nous nous rapportons au monde existentiellement sans distance et par « engagement pratique ». Le pluralisme serait - pour le dire comme Georg Simmel - les interconnexions entre les individus et forme le seul « fait observable ». Vu de là, Dewey agite la marque ethnique conjuguée au maintien des traditions comme devant s'articuler dans une relation nationale qui par un arbitrage des idéaux fondamentaux et de valeurs communes assurerait la compréhension et la solidarité au centre de l'ensemble orchestral<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Randolph Bourne, «Transnational America», 1996, [<http://www.erudit.org/revue/lcg/2000/v1/n1/009417ar.pdf>] ; Horace Kallen, « Culture and Democracy in the United States : Studies in the Group Psychology of the American People Salem », NH, Ayer Company, 1924, p. 124 ; Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 1999, pp. 48-49 ; Peter Kivisto, *Incorporating Diversity; Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*, Paradigm publishers, Boulder, London, 2005, p. 15

<sup>22</sup> John Dewey, « Experience and Nature », N.Y. Dover, 1984 ; *The Later Works*, Chap. « Affective Thought », pp. 104-110 (introduction) et chap. « Qualitative Thought », vol. 5, pp. 243-252 ; Robert B. Westbrook, *John Dewey and American democracy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991 (concernant les conditions d'une démocratie pluraliste).

Le pluralisme pragmatique de W. James, H. Kallen, J. Dewey ou Bourne est cerclé d'un halo moral, au sens de morale entendue par Marcel Conche : « la morale vient de l'individu, quand un homme rencontre un homme, simplement homme » dans *Vivre et philosopher*, (1998). En substituant à la doctrine rationaliste, la notion de pragmatisme, ces philosophes soutiennent qu'être membre du « corps » collectif signifie ressentir ensemble quelque chose et est facteur de socialisation. Dans les conceptions du pluralisme culturel/moral qui structurent les débats actuels, nous observons une empreinte du pragmatisme jamesien. Les théoriciens qui s'en réclament, en allant au devant du binarisme monisme-dualisme relatif au pluralisme culturel, disent vouloir le dépasser. Comment ?

En donnant un ascendant (moral) aux passions comme le fait Michael Walzer avec sa vision communautariste ou aux émotions comme le croit Jon Elster avec le pluralisme dans les théories du choix rationnel. Par émotions Elster entend « comportements » à l'effet que l'agent (rationnel) met en œuvre des dispositifs pour détourner les subversions de la réalité (« effets pervers » : R. Boudon). Un des comportements, par exemple, serait d'agir à l'encontre de ce qu'(agent)il juge être le meilleur argument (Jon Elster, *Alchemies of the mind...*, 1999).

## 2.1 - Du pluralisme culturel

L'histoire du pluralisme culturel s'est manifestée par vagues. La description précédente évoque le « rapport à l'autre ». Par l'exemple de l'orchestre, nous pouvons voir s'exprimer chaque voix citoyenne, perçue tel un instrument avec sa musique et sa tonalité propres. L'orchestre n'est pas seulement l'*imago* mais un lieu où il est possible de s'adresser aux autres et qui porte la pluralité des voix à l'acmé de la cohésion sociale.

Mais qu'en est-il dans un contexte où la transcendance surplombante est subsumée en une « algèbre des valeurs » ? (M. Jouhandeau). Peut-on chanter d'une seule voix, à l'unisson une décision commune ? Pour y répondre, nous réfléchirons à la pertinence des notions de pluralisme des valeurs et de la diversité pour ultimement s'engager

dans le sillon tracé par les théoriciens du multiculturalisme, puis du communautarisme.

Problématiser et questionner la notion de pluralisme des valeurs revient à soustraire le mot 'valeur' à son utilisation « acritique » qui la renvoie à un truisme : le relativisme des valeurs ou la tolérance pour l'imprimer dans le polythéisme des valeurs de Max Weber. Un polythéisme entre la « mort de Dieu » et l'ambition de produire ses propres valeurs, convictions et passions.

Le pluralisme des valeurs est fait d'expérience. Le monde étant un tissu social, il ne repose que sur des valeurs lesquelles n'ont d'autre consistance que la force de notre conviction, comme le postule M. Weber. Dans la philosophie de Weber, le polythéisme des valeurs - sous une forme sécularisée - « désigne la lutte inexorable qui oppose les valeurs ou systèmes de valeurs culturelles, économiques, politiques, élevées au rang d'absoluité ». Le polythéisme [...] lui apparaît « comme la conséquence d'un processus historique lourd de tensions et de conflits que nous ne pouvons esquiver parce qu'il constitue désormais notre destin [...] il n'y a pas d'autre solution qu'à nous montrer à sa hauteur » ; il est notre quotidien. Ainsi, il faut donc s'accommoder de ce polythéisme des valeurs au sujet duquel, ajoute Weber : « sans espoir de pouvoir le dépasser dans les temps prévisibles ». L'inscrivant dans une dialectique négative, le pluralisme de Julien Freund est présenté en une « possibilité d'accord par les désaccords » (J. Freund, 1986, p. 210).

*Qu'est-ce à dire ?* La pierre d'assise du pluralisme est la pluralité assignée aux valeurs. Nous avons placé le polythéisme en pierre d'angle de notre lecture au titre de la cohésion sociale 'accommodante' contenue dans cette pluralité. Il y a, toutefois, maldonne, pas parce que Weber dit « toutes les valeurs se valent », mais parce que cet accommodement répond de l'incapacité de doter l'existence d'un sens ultime d'une part, et de la tension constante entre la rationalité (calcul, science) et l'irrationalité

(valeurs, convictions, passions), d'autre part<sup>23</sup>. Raymond Boudon<sup>24</sup> entre par la brèche laissée ouverte par Weber pour proposer sa vision de la *rationalité axiologique* et de la *rationalité instrumentale*. Si pour Weber les idéaux ont valeur morale, un sens qui s'esquive à la logique du calcul utilitariste, pour Boudon, « Si Dieu est mort », il est permis de voir que les valeurs démocratiques comme la justice, les droits de l'Homme font partie des principes qui ne touchent pas à la rationalité instrumentale, ils sont justes en eux-mêmes. Quand Dieu disparaît derrière les principes et que la morale perd sa canonicité, cette perte prête vie à des certitudes que la science « crée », et épure par son interprétation de la réalité. La science s'assure d'un savoir, devient un objectif prescriptif de jugement moral recouvré en un principe que les sociétés démocratiques finissent par acquérir : ces nouvelles certitudes - même si elles ne puisent pas leur valeur principielle d'une transcendance, sont certifiées comme autant de 'justes en eux-mêmes'. Ce que Boudon affirme de la science, Weber l'a anticipé. Nous retrouvons dans les sociétés déclarées volontiers « pluralistes » - caractérisées par une morale en berne et la licence en guise de liberté - que sont les nôtres, une singularité que Weber a détectée précocement, soit un pluralisme des valeurs devenu certitude et qui n'est pas sans conséquences sur les trois pouvoirs. Cette affirmation demande à être étayée en nous arrêtant sur les notions de diversité, pluralisme /multiculturalisme et ethnicité.

En ce qui concerne la possibilité et la nécessité d'une cohésion pour l'État, il faut considérer la contingence réelle du paysage diversifié, car ce dernier influe sur la politique, l'économie, l'individu et a, *a fortiori*, les retombées sur la société. La diversité est au cœur des préoccupations des démocraties avancées. Le lien sororal entre les mots diversité et pluralité est dû à la proximité qu'ils ont avec une même

<sup>23</sup> Julien Freund, « Le polythéisme chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 61, 1, janvier-mars, 1986, pp. 51-61, p. 57 ; *Études sur Max Weber*, Librairie Droz S.A., 1990 ; *Sociologie de Max Weber*, Presses universitaires de France, 1983, c1968, p. 53

<sup>24</sup> Raymond Boudon, « pluralité culturelle et relativisme », dans *Comprendre*, n°1, « Comprendre les Identités culturelles », Presses Universitaires de France, 2000, pp. 311-339, p. 327 ; *Le sens des valeurs*, PUF, 1999

approche de gestion. Une même vision ? Voire! Mais, faut-il le préciser, diversité et pluralité/pluralisme ne sont pas équivalents.

La diversité renvoie à la réalité objective des multiples caractéristiques d'une population tandis que le « pluralisme » - pour rappel - réfère aux valeurs d'acceptation et de gré de la première. Le mot « diversité » est tombé dans le langage courant à partir de 1975, au moment où les démocraties - plus précisément aux États-Unis, en France et plus tard en Europe - commencèrent à donner une plus grande attention à la « différence » sur un plan juridique. En effet, sa saillance emprunte à l'hagiographie des divers groupes venus de contrées lointaines et 'basés' en Occident. Ceci dit en aparté, nous y reviendrons en détails par la voie du pluralisme politique. « L'intégration résulterait d'une entente sur les objectifs poursuivis par les minoritaires et par les majoritaires. Si par exemple, les minoritaires souhaitent une plus grande autonomie institutionnelle alors que les majoritaires adoptent une conception pluraliste de la société, il y aura intégration et non conflit<sup>25</sup> ».

Will Kymlicka<sup>26</sup> est l'auteur le mieux placé pour nous guider dans les 'arcanes' d'une étape paradigmatique du multiculturalisme, à savoir les politiques *intégrationnistes* (dopées par les politiques *assimilationnistes*). En creux du multiculturalisme, il y a la promulgation des droits des minorités que Kymlicka appelle « dégrèves » et celle des droits de l'Homme en contre-champ. D'évidence, sa réflexion s'oriente vers l'institution de citoyennetés différenciées, pour peu qu'elles ne soient pas attentatoires aux droits de l'homme. Il accorde une attention particulière aux dynamiques des frontières ethniques, l'ethnicité et le nationalisme, à la citoyenneté et aux nouvelles formes de pluralisme, ainsi qu'au lien entre les

---

<sup>25</sup> Danielle Juteau, « Le pluralisme », dans *Dictionnaire Critique du féminisme*, Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré, et Danièle Senotier (dir.), Presses universitaires de France, 2000, *Op.cit*, p. 49

<sup>26</sup> Will Kymlicka, *Finding our way : rethinking ethnocultural relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, c1998, p. 53 ; *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte, Boréal, 2001, p. 16 & p. 40 ; *Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 113-115

individus, la question sous-jacente « Vers quelle citoyenneté ? » est posée, concernant le Québec et le Canada.

La première concerne les nations et les minorités nationales, la seconde a pour joncture les accommodements, le soutien aux associations religieuses par exemple et aux minorités culturelles, nous référons ici à la « multinationalité » et la « polyethnicité » que promeut Kymlicka pour parler de la reconnaissance des « identités distinctes et des besoins des groupes ethnoculturels »<sup>27</sup>. Le multiculturalisme en tant que politique intégrationniste, au faite de la participation qu'elle impulse en prenant en considération la diversité au sein d'institutions communes, ratifie la société civile. Alors que la société civile de Walzer se définit comme l'espace politique, une association des hommes et des relations formées pour le bien, celle de Kymlicka, fors l'État et la famille basés sur d'autres règles, est un grand ensemble. Il est formé par les groupes d'intérêt public, les mouvements participants aux débats démocratiques, par lesquels les citoyens s'associent et forment l'opinion publique ; les groupes privés dont les membres adhèrent à des conceptions plus particulières du bien (associations d'artistes, Églises) et le secteur économique<sup>28</sup>. Sa société civile réunit trois composantes : le désir de liberté individuelle est aussi fort que la passion de l'égalité. Et la citoyenneté. Dans la ligne droite d'une théorie libérale et de la politique de la différence portée par la question de la justice sociale, le multiculturalisme de Kymlicka consacre l'idée d'une authentique liberté et d'une

---

<sup>27</sup> Par cela, kymlicka donne à voir des cultures complexes comprises comme *cultures sociétales* basées sur le partage d'un ensemble de pratiques visible, à l'exemple des écoles, dans Will Kymlicka, *Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights*, p. 115 ; Les deux composantes sont recouvertes par le multiculturalisme (à l'exemple du Canada) et dissimilaires dans l'octroi des droits. « [...] L'identité se construit à partir du pluriel, elle suppose l'unité du *soi*, du *moi*, elle suppose un même », Patrice Meyer Bisch, « Les droits culturels, facteurs du lien politique », *Les identités culturelles*, Comprendre n°1, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 459-460 ; Will Kymlicka et Sylvie Mesure (dir.), *(Comprendre) Les identités culturelles*, P.U.F, 2000, p. 141

<sup>28</sup> Willy Kymlicka, « Civil society and government, a liberal egalitarian perspective », dans Nancy L. Rosenblum & Robert C. (dir.), *Liberalism and the moral life*, Harvard University Press, 1989, pp. 81-82

vraie égalité<sup>29</sup>, deux éléments que Schnapper fait évoluer en rhizome au cœur du système de valeurs moderne<sup>30</sup>.

Prenant acte, lui aussi, de l'élargissement de l'autonomie des identités individuelles, des « cultures sociétales », Dworkin<sup>31</sup> met l'individualisation, la socialisation au contact des narrations culturelles, des différences et des droits afférents. Le langage de Dworkin, auteur associé à la philosophie du droit, caractérise les droits individuels comme « des atouts ou des réserves en matière de prise de décision politique ». Voulant donner suite à la discussion qui porte sur la nature et le rôle des droits<sup>32</sup> individuels, Dworkin se concentre plus précisément sur les exigences de l'équité procédurale et de l'équité substantielle (là où une série de règles est observée)<sup>33</sup>. En termes de régulation et d'établissement de limites aux processus de prise de décisions collectives, les droits restent l'instrument conceptuel institutionnel le mieux connu, du moins le mieux adapté dans la manière de rendre possible une politique démocratique de la différence.

Un 'avec' sensible lie les hommes entre eux et le sens de l'identitaire, voilà avec quoi les théoriciens ou 'militants' du multiculturalisme comme Kymlicka ou Dworkin font rimer les « droits individuels ». Par devant leur reconnaissance, ces derniers s'expriment en termes de « valeurs » et « traditions » culturelles « distinctes ». En fouillant rigoureusement le prédicat individu/collectif inscrit en filigrane dans cette conception, nous nous acheminons vers l'opposition entre la vision libérale et la vision communautariste (Sylvie Mesure et Alain Renaut, 1999, pp. 249-250)

---

<sup>29</sup> Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, Chap. 7 & 9

<sup>30</sup> Dominique Schnapper, *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998, p. 503

<sup>31</sup> Ronald Dworkin, *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 43

<sup>32</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, New Impression, Harvard University Press, 1978, p. xi ; [*Prendre les droits au sérieux*, P.U.F., 1995]

<sup>33</sup> Lesley Jacob, « Démocratie et politique de la différence », dans Lukas K. Sosoe (dir.) *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/ Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, pp. 407-417

### Les libéraux vs. Les communautariens

Chez Kymlicka, l'usage des termes culture sociétale, diversité, minorités nationales(1)/minorités culturelles(2) s'accompagne de la protection des cultures minoritaires pour rester, dit-il, « cohérent face aux valeurs libérales ». Cette cohérence court derrière l'individu, chez les libéraux.

### *Les libéraux (communauté argumentaire)*

La plupart des auteurs auxquels nous recourons s'inscrivent dans la ligne d'une théorie à vocation délibérative, ils couvrent le « fait du pluralisme », distinctement. Alors que les libéraux font de l'individu, la justice distributive et la démocratie, le trio gagnant pour rendre compte du pluralisme, les communautariens célèbrent « l'immédiateté de la communauté ». Les premiers contingentent les rapports entre individus à l'intérieur du groupe ; les seconds observent les rapports des agents sociaux au groupe. Habermas écrit : « La neutralité est (...) menacée par la prédominance d'une culture majoritaire », car acquise à son « pouvoir pour définir selon ses critères ce qui doit être considéré comme la culture politique obligeant la société pluraliste<sup>34</sup> ». Rawls renchérit : « Hegel l'a vu [...] le libéralisme a rendu possible la liberté religieuse » [...] « L'arrangement entre la neutralité du politique et l'autolimitation des croyances s'est institué à travers une tradition de la modernité ou comme allant de soi de la conscience démocratique, soit la division de l'espace public et l'espace privé<sup>35</sup> ».

Un libéral comme Rawls conçoit le « fait du pluralisme » à partir de rapports sociaux, sauf qu'ils sont entretenus par des individus indépendants. Quitte à nous répéter, la neutralité libérale visible dans l'impartialité et dans le « voile de l'ignorance » donne à voir un individu ignorant tout de lui autant d'autrui. Pour Rawls, c'est le point de départ pour asseoir les conditions à partir desquelles des individus - somme toute

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », [Trad. R. Rochlitz], *Cités*, n°13, 2003, pp. 157-158

<sup>35</sup> John Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., pp. 12-14, p. 13



différents - sont tenus de s'entendre sur des principes de base, lesquels fondent l'élaboration de cadres normatifs d'institutions politiques. Penser l'individu, c'est le situer dans une structure politique neutre - la justice en tant que conception politique se tient par elle-même (*freestanding*), soit en tant que conception neutre - son intérêt (la diversité) des valeurs de chacun passant avant celui de la collectivité. Dans cette optique, Charles Larmore<sup>36</sup> coudoie Rawls, en mettant l'accent sur la neutralité, pièce maîtresse du libéralisme. Dans une autre perspective d'analyse du « moi » et « autrui », Larmore fait remarquer que le lien entre individus est jugé selon son efficacité dans l'ordre concret.

Les libéraux, dont Rawls et Larmore, esquissent les traits significatifs du 'clivage' qui compartimente leur camp (libéraux) et celui des communautariens : l'égalité et l'authenticité. Ces deux grandes valeurs démocratiques nées au XVIII<sup>e</sup> siècle révèlent une tension qui perdure entre les nations, partagées entre l'universalité de la citoyenneté et la réalité des enracinements historiques et religieux des individus concrets. L'égalité (par définition) abstraite de tous les individus ; l'authenticité des individus qui implique la priorité accordée au droit d'être *soi*, éventuellement aux dépens des contraintes de l'ordre collectif. Les penseurs communautariens critiquent l'individualité et l'abstraction du citoyen au nom des réquisits démocratiques et du droit premier de l'individu à l'expression authentique de *soi*. En réclamant des formes de reconnaissance publique des singularités culturelles, ils invoquent le sens et la valeur du fusionnement avec le Même, de l'expérience vécue, des liens concrets entre les hommes. Alors, le *moi* libéral serait-il désincarné ? le pluralisme rawlsien vicié ? Oui arguent les communautariens à l'effet que la neutralité des rapports entre agents sociaux relève d'une dépossession de leurs valeurs. Décrit en ces termes, le contrat social, le rapport social des libéraux passe pour une méprise, un déni de l'historicité

---

<sup>36</sup> Charles Larmore, «The Moral Basis of Political Liberalism », *Journal of Philosophy*, déc. 1996, pp. 599-625 ; *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, coll. « Éthique et philosophie morale », 2004 ; Bart Schultz. « Larmore and Rawls », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 29, n° 1, mars 1999, pp. 89-120

de l'attache social. Le moi, le *soi* propre aux libéraux suscite la critique communautariste.

*Les communautariens (communauté des valeurs)*

Pour les communautariens, la communauté politique démocratique se constitue d'abord par l'accord de ses membres. Alasdair Mac Intyre<sup>37</sup> le plus radical d'entre eux sur la question affirme que la communauté doit avoir comme première attache une compréhension partagée du bien de l'individu et de la communauté, ainsi que la façon dont les individus identifient leurs intérêts en référence à ce bien. Charles Taylor<sup>38</sup> est, lui aussi, conduit à affirmer que la communauté politique ne peut se constituer que sur des identités qui sont toujours en conversation avec d'autres et par la compréhension commune qui lie les pratiques dans la société. Pour Taylor, l'identité représente *notre* univers moral, il le décrit comme : « Ce qui définit qui nous sommes et d'où nous venons ». L'idée de cheminement moral court sous la notion. De façon mitigée, la déclinaison du multiculturalisme de Kymlicka trouve une réverbération dans le montage théorique de Taylor quand il enracine le sujet dialogique dans un nous de langage, une communauté de discours. En faisant de la communauté un espace de la reconnaissance intersubjective, Taylor concilie les identités en les annexant à ses trois pôles : la position du soi dans un horizon de valeurs ; l'aspect moral des différences liant dignité, différence et reconnaissance ; l'ouverture communautaire, identités de l'individu et du groupe d'appartenance. Mais la conciliation à laquelle tend absolument Taylor est celle de la différence et la démocratie.

---

<sup>37</sup> Alasdair MacIntyre, *After virtue : a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, 1984, c1981, pp. 250-251 ; *Après la vertu : étude de théorie morale*, [trad. par Laurent Bury], Presses universitaires de France, 1997, c1996

<sup>38</sup> Charles Taylor, « Atomism », dans Alkis Kontos (dir.), *Powers, Possessions and Freedom*, University of Toronto Press, 1979, pp. 39-61, p. 60 ; Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 2005, c1994, p. 28 ; « Suivre une règle », *Critique*, août-septembre 1995, pp. 554-572, p. 560 ; *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995. La définition est étoffée dans *Multiculturalisme, différences et démocratie*, Paris, Flammarion, « Coll. Champs », 1994, *op.cit.*, p. 40 et p. 48

Pour sa part, Michael Sandel<sup>39</sup> va jusqu'à pareille exigence, en amorçant « les limites de la justice », il axe sa critique du libéralisme de Rawls sur les droits, à partir de la « position originelle ». Au prétexte de comporter un détachement aux circonstances de la vie humaine, de la situation initiale abstraite qu'elle décrit [...] la « position originelle » de Rawls ne peut engendrer des principes appropriés auxquels il prétend. Pour Sandel, tout choix s'ordonne par une personne, un individu, un sujet et un enracinement dans l'histoire, sans ça, il n'y a pas communauté. La communauté doit être constituée des compréhensions partagées des participants. Dans cette optique, Sandel remet en cause l'*universalisme abstrait*. En écho à l'universalisme décentré de Taylor qui trouve sa consécration dans la prise en charge de la différence, Sandel met le rapport social libéral à l'épreuve de l'inégalité, de l'omission du bien commun et la finalité assignée aux institutions politiques dans leurs politiques publiques. Afin de corriger la première faille - l'inégalité que transmet la neutralité vis-à-vis des différences - il faut, dit-il, introduire des politiques préférentielles, un universalisme autre.

Au titre d'un universalisme concret ou 'plus vrai', nous accordons une mention spéciale aux travaux de Michael Walzer<sup>40</sup>, en raison de sa réflexion marquée avec ferveur pour l'expression des particularismes et en réponse donnée à l'égalité et au nom d'un *universalisme réitératif*. Dans un monde de cultures particulières, « il ne peut y avoir une seule formule universellement applicable ». Walzer concilie la liberté et l'égalité individuelles de tous les citoyens - principe que les libéraux ont fait leur - et la reconnaissance publique de leurs valeurs et traditions culturelles distinctes

---

<sup>39</sup> Michael Sandel, *Libéralisme et les limites de la justice*, Le seuil, 1999, p. 12 ; *op.cit.*, pp.55-57 ; *Liberatism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 173 ; *op.cit.*, p. 51 & p. 57 (version fr.)

<sup>40</sup> Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, c1997 ; *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 123 ; *Pluralisme et démocratie*, *Op.cit.*, p. 150 ; *Spheres of justice*, Oxford University Press, 1983, p. 313 ; « Individus et communautés : les deux pluralismes », dans *Le spectre du multiculturalisme américain*, Revue Esprit, juin 1995, pp. 103-113 ; Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, 1999, p. 120 : « en s'attachant à ce qui est identique en tous » ; *Le spectre du multiculturalisme américain*, *Op.cit.*, pp. 106-112, p. 103 ; Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, chapitre 2, Belin, 1999

qui sont collectives, puisque partagées. La personnalité, l'identité sont acquises avec l'aide des autres ou en révolte contre eux », écrit Walzer voulant dire que la démocratie nécessite d'abord des « compréhensions partagées ». Ceci étant à rebours de la conception des libéraux pour qui le respect égal veut dire traiter tout le monde par abstraction des différences. En fait la démocratie de Walzer se caractérise par la prise en compte d'une plus grande diversité d'éléments concourant à la formation et surtout par une réintroduction du rôle des passions, d'où sa défense d'un *universalisme réitératif*. Dans son ouvrage *Pluralisme et démocratie*, teinté d'un léger 'contre la démocratie procédurale habermassienne', Walzer plaide pour un pluralisme culturel substantiel, soutenant que le caractère commun le plus fondamental de l'humanité est le particularisme. Ainsi, au nom de la légitimité d'un 'local' devenu pluriel et contrasté, il part en guerre contre toutes les prophéties universalistes qui surplombent le monde. Cette conception du pluralisme par laquelle il atteste qu'il n'y a pas une vérité mais des vérités communes à tous qui s'expriment à travers les cultures spécifiques à chaque nation, est débattue à l'aune de l'absolue et nécessaire indépendance de chaque individu en matière de religion, de culture : ni l'Église, ni l'État ne peuvent user de leurs pouvoirs pour forcer qui que ce soit vers la Vérité puisqu'il y en a plusieurs (M. Walzer, *Sphères de justice*, p. 61). Dans le développement de sa pensée, Walzer est amené à démontrer que l'absolue appartenance à une communauté humaine quelconque est le bien premier distribué entre tous.

Sandel, Taylor et Walzer maintiennent une attitude semblable en rassemblant des indices invitant au compromis, par lequel ils défendent une 'certaine idée' du vivre-ensemble en contexte pluraliste. Leur donner raison c'est rendre vraisemblable le schéma qu'ils dressent de la société pluraliste, à savoir que l'axiome de départ, la liberté relationnelle de l'individu et de la communauté se répondant est conditionnée par l'autolimitation - l'autolimitation se soutient de la liberté de penser, la liberté de conscience et de religion qui sont des incontournables de la paix sociale - Le tout

constitue le champ de la démocratie. Il nous est loisible de les voir incliner vers ce que Schnapper nomme une démocratie consociative, référant à la Suisse, une démocratie faite de compromis et coupée d'un pluralisme moral.

### 3 - Le pluralisme politique

#### 3.1 - Le pluralisme face à la thèse républicaine

Nous venons de démontrer qu'il se distingue, en guise de « progrès » une construction du pluralisme suivant une série d'étapes, chacune d'elles lui donnant une forme distincte. Nous avons cheminé à travers des formes moins abouties (la coexistence des différences dans l'indifférence : l'autre est un état imparfait de *soi* admis dans sa différence mais inférieure), des formes moyennement abouties (un terrain fécond en différences : « Je » évalue l'Autre à l'aune de « ma » culture, confondue avec la culture en général<sup>41</sup>) pour atteindre celle du contexte pluraliste qui veut commander à la fois la neutralité de l'État et réclame l'égal respect des différences via l'écoute d'autrui.

La République (cas de la France) serait une forme tamisée de laïcité. Après avoir libéré l'homme du trône et de l'autel, la République, écrit Schnapper, s'établit en se constituant 'partie de la défense'. Contre le multiculturalisme, contre le communautarisme, elle s'est dressée armée de ses principes. Mais sa résistance commence à s'ébranler. Assistons-nous à l'extension du *welfare state* à la « culture » au sens identitaire et historique du terme ? se demande Schnapper (*La démocratie providentielle...*, 2002, p. 35).

La réponse est dans la question, d'autant plus que l'ethnie - par comparaison avec la nation - est pour l'auteur une communauté historico-culturelle non organisée politiquement. Ajoutant que la reconnaître comme « partie intégrante à la nation

---

<sup>41</sup> L'ethnocentrisme, un préjugé à combattre selon Charles Taylor et Hennig Mankell affirmant qu'il faudrait (...) rechercher un autre point de vue sur le monde que celui de l'ethnocentrisme européen », dans « Ce qui me révolte », *Le Nouvel Observateur*, 10-16 janvier 2008, pp. 16-19 [propos recueillis par François Armanet et Gilles Anquetil]

conduit à la désintégration et l'impotence ». Son propos vient consolider la thèse du passage de la communauté, relevant de la sociologie politique, à un communautarisme, relevant de l'idéologie, à dire la bifurcation d'un pluralisme irénique (l'*Édit de Nantes*) à un accollement de visions diversifiées. Nous articulons notre thèse sur deux points: le premier étant que le consumérisme et le communautarisme se distinguent de plus en plus malaisément de la société et de la communauté, qui elles-mêmes se définissent différemment. Le second est que nous sommes passés d'une version bourgeoise (ancrée dans le libéralisme) de la laïcité à un 'patchwork' de visions soudé par une laïcité issue d'un communautarisme majoritaire. Dans l'état actuel des choses, la neutralité de l'État est re-questionnée. Ce passage, J. -M. Larouche le traduit ainsi : la trajectoire de l'humanité commence par la 'construction' de la communauté morale dont la seule référence est Dieu, s'achève par le constat que nous sommes à l'ère de la post-sécularisation échue au pluralisme, ère qui a rendu caduque la sécularisation, soit l'entrée dans le siècle dominée par la laïcité<sup>42</sup>.

Ce que nous disons à l'instant sert de paravent à l'esprit de tolérance, à la forme qu'elle prend aujourd'hui. Autrefois, la tolérance apparaissait comme une qualité du lien empathique, une étape de la relation entre les individus ; la qualité de leurs échanges reposait sur la capacité à deviner les émotions et les pensées de l'autre. Pour beaucoup, dans sa forme actuelle, la tolérance fait figure d'un relativisme moral et culturel, elle reflète plus exactement un refus de toute forme de hiérarchie de valeurs clairement explicitée. Pour ces mêmes, la forme de tolérance à laquelle fédèrent nos sociétés relève plus de la philosophie de l'utilitariste Jeremy Bentham que de celle de Locke.

---

<sup>42</sup> Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 36-37 et p. 38 ; Jean-Marc Larouche, *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés post-séculières*, Montréal, Liber, 2008 (Tel que compris suite à la critique de l'ouvrage par Georges Leroux, dans l'émission « Vous êtes ici » - Radio Canada.

### 3.2 - Le pluralisme de conflictualité radicale

Ce lien au pluralisme républicain trouve une résonnance chez certains démocrates, pluralistes pour qui l'hétérogénéité croissante des sociétés n'est pas exempte de conflits potentiels. D'aucuns s'adonnent à les 'dispatcher' en bons et moins bons, tout en les disant consubstantiels au pluralisme. Nous comptons à leur suite, prendre en considération l'importance des conflits qui forment la trame des conceptions *agonistiques* de la démocratie. En outre, toutes ne dé-idéalisent pas les « théories de la raison délibérative » pour les ramener à la possibilité de conflictualité radicale. Pour le démontrer, nous recourons à plusieurs auteurs, à trois 'manières de voir' le conflit et de repenser le politique à travers lui. Commençons par le pluralisme antagoniste<sup>43</sup> de Chantal Mouffe.

#### Le pluralisme antagoniste de Chantal Mouffe

En examinant le rôle joué par la théorie démocratique libérale dans le remplacement de la politique par la morale et mettant en évidence les conséquences néfastes d'une vision consensuelle de la démocratie, un spectre apparaît. Les libéraux individualistes, communautariens<sup>44</sup> et socialistes traditionnels participent d'une même peine à accepter le fait du conflit et de la pluralité des valeurs, ce qui fait dire à Chantal Mouffe qu'il est difficile d'envisager d'une manière proprement politique les problèmes que rencontrent les sociétés actuelles. Mouffe propose un nouveau paradigme : le pluralisme antagoniste, un antidote aux défauts des modèles représentatif et délibératif. En somme, Mouffe esquisse les grandes lignes du nouveau rapport entre politique et morale, politique et juridique, autrement dit, elle dessine les contours de ce que pourrait être un socialisme libéral et *agonistique*. Autrement dit, une démocratie authentiquement plurielle et radicale.

<sup>43</sup> Chantal Mouffe, « Le politique et la dynamique des passions », *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 143-154, [<http://www.erudit.org/revue/ps/2003/v22/n3/008854ar.pdf>]

<sup>44</sup> Chantal Mouffe, « American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer », *Praxis International*, 8, 1988, pp. 193-206 ; *Le politique et ses enjeux : pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, c1994, « Introduction », p. 19

« I argue that a model of democracy in terms of ‘agonistic pluralism’ can help us to better envisage the main challenge facing democratic politics today: how to create democratic forms of identifications that will contribute to mobilize passions towards democratic designs<sup>45</sup> ». Considérant la situation délibérative, Mouffe soutient que si les sociétés ne parviennent pas à élucider les enjeux du politique c’est parce que les délibérateurs ont fait l’impasse sur la dimension de l’antagonisme entre individus qui est pourtant constitutive du politique, tout autant, ils ont omis la place des passions dans la construction des identités politiques. Le consensus que les chantres de la délibération veulent atteindre par la discussion, serait selon Mouffe, « un résultat provisoire de l’hégémonie, en tant que stabilisation d’un pouvoir<sup>46</sup> » ; expliquant que le *modus vivendi* à trouver est dans le respect de la différence, lors même que cette différence s’exprime dans une discussion de contestation. On aurait compris que pour Mouffe le but d’une politique démocratique n’est point d’arriver à un consensus sans exclusion.

#### L’hégémonie, réverbération du pluralisme identitaire par Ernesto Laclau

Le pluralisme agonistique n’est pas la grande affaire exclusivement de Chantal Mouffe. E. Laclau l’adopte en usant d’un terme que Mouffe laisse en friche : l’hégémonie. L’hégémonie est une réverbération du pluralisme identitaire que Laclau définit ailleurs comme « cette opération par laquelle une particularité prend une signification universelle incommensurable avec elle-même<sup>47</sup> ». Rassemblant les éléments d’une théorie générale du politique organisée à partir de ce concept clé possédant une logique faisant que toute identité sociale se divise entre « la particularité qu’elle est encore et la signification plus universelle dont elle est

<sup>45</sup> Chantal Mouffe, *op.cit.*, 1994 ; *The Democratic Paradox*, London/N.Y., Verso, 2000, pp. 5-6 et pp. 102-103 ; « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? », *Social Research*, 1999, pp. 745-759 ; dans Christine Neuhold (dir.), *Political Science Series 72*, Déc. 2000, p. 13

<sup>46</sup> Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux : pour une démocratie plurielle*, *op. cit.*, p. 17

<sup>47</sup> Ernesto Laclau, *La raison populiste*, [Trad. par Jean-Pierre Ricard], Paris, Seuil/coll. « L’ordre philosophique », 2008, pp. 88-90



porteuse », Laclau nous donne l'heure (l'heurt) de la démocratie : plus que jamais liée à la reconnaissance du pluralisme et des différences. Cette nouvelle donne – cet aller/retour identitaire – impacte fortement, selon lui, sur la manière dont est conçue la constitution de la sphère publique, des rapports sociaux – sa préoccupation après celle du langage de cet héritier de Saussure – eux-mêmes liés à la question du statut de l'universel, projet émancipateur par excellence. Cet universel serait un « lieu » vide mais impossible à faire disparaître<sup>48</sup>. Sommes-nous en train de nous débarrasser de ce projet, s'interroge Laclau, pour le remplacer par une politique du particularisme pur ? Ne faut-il pas, au contraire, penser la relation entre universalisme et particularisme d'une manière nouvelle ? La visée de la libération affirmait en cadence le principe de l'égalité de tous les êtres humains, dessinant la figure de l'universalisme, cette dernière s'incarnait dans un enjeu politique faisant en sorte que l'égalité l'emportait sur les différences. La lutte qui se mène aujourd'hui est celle des identités. Un peu partout progressent les discours dans lesquels la revendication de l'identité culturelle, d'origine s'affirme et prend le pas sur l'idéal d'égalité. Enfouie celle de l'égalité, le temps est venu, nous dit Laclau, de revisiter l'ensemble des catégories centrales du discours politique hérité des Lumières, i.e. la libération, l'universalisme, le particularisme, le pouvoir, l'idéologie. Le pluralisme identitaire de Paul Ricœur n'est pas placé sous la férule de l'hégémonie, mais sur celui de *l'agon*.

#### Repenser la pluralité avec Paul Ricœur

L'autre auteur à ne pas exempter le pluralisme de conflit est Paul Ricœur, orienté cependant différemment. On retrouve l'auteur de *Parcours de la reconnaissance*, tantôt dans le sillage de Rawls quand il recourt à sa théorie qui accorde la priorité aux principes fondés sur un consensus rationnel : (...) une vie accomplie avec et pour les

---

<sup>48</sup> Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy : towards a radical democratic politics*, London ; New York, Verso, 2001, c1985, pp. 151-153 ; Ernesto Laclau, *La Guerre des identités : Grammaire de l'émancipation* [trad. par Claude Orsoni], Paris, La Découverte, 2000

autres dans des institutions justes<sup>49</sup> ; tantôt pas loin du « soi » de E. Levinas écrivant : « les êtres s'affrontent en transcendant la totalité chacun s'identifiant non pas par sa place dans le tout, mais par son soi<sup>50</sup> ». La trame politique du pluralisme de Ricœur se discute à ras la pluralité - élément constitutif de la vie sociale - il est insécable du conflit, à équidistance du social et du politique. Ce postulat initial préjuge de la nature de la discussion, de l'échange qui est vu comme une double attention portée à l'entente et au conflit. Ne récusant en rien la discussion ralliée par l'éthique, Ricœur note que l'équilibre est assuré par l'argumentation et les convictions. La thématization de l'articulation entre social et politique par Ricœur prend dans cette 'foi' que les convictions sont *pesées* autant dire *pensées*, et a pour corollaire culture et démocratie, la conciliation de l'universel et du particulier, dans le cadre du pluralisme. Ceci situe *son* pluralisme, selon nous, à rebours des conditions d'un pluralisme radical et d'une éthique du dissensus (à la rigueur d'un consensus conflictuel) et fait écho ou répond, nous semble-t-il, à la volonté de réunir la théorie et la *praxis* comme l'exige la réalité de la vie politique même par définition.

#### Alain Badiou, la politique et la gestion du pluralisme

L'idée que la politique est à repenser est dans l'air(e). Alain Badiou constate une « défaite de la pensée » selon l'expression de Alain Finkielkraut, (1987), qu'elle soit ancrée à gauche ou à droite. Rejoignant la cohorte des théoriciens pour qui le pluralisme a un ressort politique, l'auteur de *Peut-on penser la politique?*<sup>51</sup> s'emploie avec rigueur à souligner l'inefficacité des schémas utilisés au vingtième siècle, y compris ceux développés au tournant des années 1980. Se dressant contre les régimes

<sup>49</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990, pp. 334-335 et quand l'équité se donne comme principe proportionnel de justice 'distributive', voir du même auteur, *Lectures*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 180-182

<sup>50</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Librairie générale française, Coll. Livre de Poche, 1990, pp. 245-246

<sup>51</sup> Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* Paris, Éditions du Seuil, 1985 ; *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998. Le mot « métapolitique » traduit l'exhortation de Badiou au philosophe afin qu'il place « son travail sous les conditions de la pensée politique ».

démocratiques qualifiés de « capitalo-parlementaristes » et qui sont, selon lui, une parade d'opinions qui une fois dans l'arène s'inféodent à l'argument majoritaire, Badiou vise en premier chef Hannah Arendt en assimilant le parlementarisme à une idéologie. En remettant en cause ces régimes frelatés qui n'ont pas su générer une « véritable remise en cause décisionnelle favorable à une réelle émancipation » (A. Badiou, 1998, chap. 1), on devine chez l'auteur une nostalgie de la révolution. Outre de montrer les vices de forme des principes fondamentaux de la démocratie, Badiou tente de montrer qu'en vertu de son échafaudage, l'idéal délibératif a un envers dont il ne tient pas compte : des réalités non-idéales marquées par les inégalités, le pluralisme social, moral ou culturel complexifiant davantage les sociétés. Lui aussi, soutient que la délibération dans une société pluraliste doit se repenser en ayant le conflit en vis-à-vis, lequel s'envisage comme l'essence de la politique, et cette dernière ne peut se réduire à la simple discussion comme dans la prose habermassienne, l'objectif de la discussion serait de parvenir à un accord sur ce qui constitue l'intérêt général, mais la vérité politique réside dans le nouage de la discussion à la décision. Son idée selon laquelle la délibération ne constituerait pas l'élément décisif par excellence de l'action politique est celle de Mouffe et un peu celle de Walzer, en particulier dans *Guerres justes et injustes*, (Belin, 1999). Cette prise à partie nous invite à nous pencher sur le pluralisme politique.

### 3.3 - Le pluralisme sur fond de politique de délibération

Par le truchement des positions philosophique de certains auteurs cités, nous avons abordé l'aspect politique du pluralisme en tant qu'attribut essentiel d'un système politique viable impliquant une ventilation du pouvoir équitablement répartie dans la société dite pluraliste. L'appréhension de cet enjeu devenu majeur sous la pression d'une pluralité de visions du monde ne peut être concluante que si nous repartons de la tradition du pluralisme politique selon les auteurs cités ci-après. À cet égard, il faut rappeler l'existence antérieure d'un pluralisme politique - issu de deux modèles européen & américain - celui défendu par G.D.H. Cole (1920), et Laski (1919,

1921) ; Downs (1957), Dahl (1956, 1971, 1982) et Crowley. Avant qu'il ne devienne un défi à relever pour les démocraties avancées, le pluralisme politique se caractérise par la gestion des intérêts socio-économiques<sup>52</sup>. Cette idée esquissée dans le chapitre I par référence à Downs et Dahl demande à être étoffée. L'assumption de base est que la nature des relations économiques dans le libéralisme est un jeu à somme positive. Tout le monde y gagne ou plutôt personne ne perd, même si la distribution des gains n'est pas égale. L'État n'a pas besoin d'intervenir dans ce jeu de forces économiques. Le pluralisme politique et sa gestion s'incarne dans un commerce qui promeut la paix et diminue la tentation de faire la guerre.

« Une société démocratique moderne est caractérisée par une pluralité de doctrines compréhensibles, morales, philosophiques et religieuses [...] que ces doctrines sont incompatibles entre elles tout en étant raisonnables » (John Rawls, *Le libéralisme politique*, 1995, p. 4 & p. 12)

Le pluralisme politique a pour autre trait essentiel la possibilité pour les divers groupes, associations civiles, partis politiques de négocier dans un mouvement permanent de transigeance légitime. Dans le contexte qui a favorisé l'émergence de la gouvernance délibérative, on a assisté à la reconfiguration du pluralisme politique par la mise en place de dispositifs délibératifs. Comme le feu sous la cendre, le pluralisme politique dans une dynamique délibérative, empreint de la tradition libérale a posé la plausibilité d'une coexistence politique bien orchestrée. En travaillant à l'élaboration de principes de justice, d'équité, idoines à l'hétérogénéité et par la latitude donnée aux sociétés de se représenter hors des différences, la délibération a été promue gouvernance la 'plus meilleure' à relever le défi du pluralisme.

Mouffe et Badiou ont refermé les brèches que d'autres théoriciens ont ouvertes, signalant que la démocratie d'usage est mâtinée d'une dévotion apolitique face aux institutions politiques, puis ils ont objecté leur dissociation de l'idée d'une

---

<sup>52</sup> Dominique Leydet et Hervé Pourtois, « Pluralisme et conflits dans la théorie contemporaine de la démocratie », *Archives de philosophie du droit*, vol. 49, 2005, pp. 71-92, p. 2

délibération conçue comme l'élément décisif par excellence de l'action politique, à juste titre, du fait de la pluralité. Ils ne sont pas les seuls à deviner les limites de la démocratie délibérative, du moins de cette nouvelle gouvernance dans sa gestion des pluralités. Ainsi par exemple depuis 2003 (...) les collectivités locales (le cas de la France en particulier) se perçoivent comme un « millefeuille qui superpose des institutions trop nombreuses, tournant le dos aux impératifs de séparation des pouvoirs et de responsabilité politique qui sont au cœur de la définition de la démocratie<sup>53</sup> ».

#### 4 - La liberté, un passage obligé pour la pluralité

Au terme de ce chapitre concernant les théories du pluralisme en général et le défi du pluralisme en particulier, nous conviendrons qu'il reste encore des questions. Des questions en amont, la pluralité doit-elle être élevée en principe constitutif au sein des sociétés contemporaines ? Le gommage du legs des Lumières ne provient-il pas de la congruence que nous faisons entre l'identité de l'individu et celle du groupe d'appartenance ? La formation d'une culture de solidarité entre groupes, entre peuples<sup>54</sup> est-elle paradoxale avec le pluralisme ? Le constat d'un pluralisme de fait suffit-il à le ratifier en droit ? (ou bien) Est-il préférable de défendre davantage le sens du bien commun ? Des questions en aval, le socle des 'fondamentaux' démocratiques est-il solide ? dit autrement et pour ramener ces questions à une seule : notre façon de résoudre par la discussion nos conflits ne fonctionnerait-elle pas comme une convention culturelle aux prises à un « laisser-faire » ? Nous pensons avoir cerné quelques éléments de réponse à ces questions, certains sont apparus implicitement, d'autres dans l'angle mort des arguments essaimés dans cette étude. La plus

<sup>53</sup> Marion Paoletti, *Décentraliser d'accord, démocratiser d'abord : le gouvernement local en question*, La Découverte, 2007, « Introduction », pp. 7-13

<sup>54</sup> Le mot « peuple » est saisi au sens heideggérien, soit comme population, ensemble des habitants, enchaînements des lignées, c'est le peuple dans son aspect corporel, mot moins plurivoque que le mot race (liens du sang, de transmission héréditaires et instinct vital), dans Martin Heidegger, « Qu'est-ce qu'un peuple », *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, (transcription du cours donné en 1934 - Fribourg), Gallimard, 2008

significative, à notre sens, est la vision (réponse) de Hannah Arendt à laquelle nous portons attention car elle traduit de façon juste ce que beaucoup de théoriciens du pluralisme défendent dans les moindres recoins : les sociétés pluralistes préfèrent la saveur de la diversité (ethnique, culturelle) à l'uniformité terne, la globalisation aidant. Il est alors proposé par Arendt une conception novatrice de la démocratie. Les pluralistes décrètent presque que la démocratie sera plurielle *ou* ne sera pas. Sous condition du terrain propice tel conçu par Arendt selon laquelle la liberté est un passage obligé pour la pluralité.

Pour Bentham la liberté n'est pas un bien mais un aspect de la sécurité nécessaire au bonheur. Il n'est pas un droit inaliénable. Les mots pluralité (humaine), liberté et rareté font l'objet de la réflexion de Hannah Arendt, notamment dans *Qu'est-ce que la politique ?*, (Seuil, 1995, pp. 31-34 & pp. 47-75), elle présente la liberté comme la matrice du politique. Condition qui permet aux hommes de vivre ensemble dans une organisation politique, la liberté s'entend chez Arendt d'abord sur un mode collectif et non comme libre arbitre. La liberté est indissociable de l'action avec laquelle elle se confond et de la politique dont elle est le but. En ce sens, Arendt défend une vision du pluralisme en phase avec sa pensée politique : à la fois libérale et indissociable de la pluralité. « Les hommes sont libres aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ». Arendt fait descendre sa réflexion à un niveau plus fondamental : celui des conditions à satisfaire pour retrouver les couleurs d'origine de la politique, de la liberté comme espace construit par la pluralité. Ces conditions sont celles proposées pour la société, mais aussi celles proposées à chaque individu pour sa vie personnelle : se réconcilier avec la vie, être au monde et dans la pluralité. Nous pouvons dire que l'horizon de H. Arendt n'est pas une cohabitation de sensibilités mais leur inter-fécondation, elle écrit : « Seule la perte de l'existence à une

communauté politique exclut l'homme de l'humanité<sup>55</sup>», ajoutant à la manière de Jean-Luc Nancy, nous ne pouvons pas faire sens tout seul. À quoi pourrait répondre Michel Maffesoli : [...] L'exclusion d'un membre « si cesse l'intérêt - inter-esse - qui me lie au groupe » (Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, 1990, p. 68). Les sociétés actuelles en sont là. L'emploi du verbe exclure ne doit pas faire illusion, il dit l'anxiété latente derrière la question du pluralisme qui ne fait plus qu'un avec la démocratie. Et la question revient. Comment vivre ensemble ? Le 'vivrensemble' dont nous affirmions, au début, la proximité avec le duel. Comment faire jouer dans l'opposition particulier/universel - comme le font les communautariens - l'interface entre le caractère ou le trait personnel et le communautaire et calquer l'opposition un/multiple dans un esprit d'inclusion ?

L'arrimage du pluralisme à la démocratie délibérative est ce vers quoi nous tendrons dans le chapitre suivant, en guise de transition, nous retrouvons Laclau là où nous l'avons laissé, à dire sa crainte de voir une nouvelle hégémonie appelée « Identités » prendre forme, auquel cas dit-il, le défi du pluralisme serait plus difficile à relever. À moins d'opter pour l'attitude d'un Walzer pour qui « Identités » rime avec un *soi* divisé mais point fragmenté (pathologie en vue) ou d'un Touraine (*Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, 2005) et à sa suite Maffésoli - auteurs de courant phénoménologique - qui qualifient le pluralisme actuel de rempart contre toute domination, car [...] il est une garantie de la non-domination des masses<sup>56</sup>.

Les idéologies *dures* furent aux années d'avant la chute du rideau de fer, ce que les idéologies *molles* sont aux trente dernières années dit Maffésoli. Les sociétés ont réussi l'examen de passage des premières aux secondes, à dire des idéologies

<sup>55</sup> Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, pp. 186-222 ; « The rights of Man: What are they ? » *Modern Review*, 3/1, 1949

<sup>56</sup> Michel Maffesoli, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Librairie générale française, 1991, p. 67 (Non-domination, un emprunt à Philip Pettit) dans Bourdeau, Vincent, Roberto Merrill, *La République et ses démons : essais de républicanisme appliqué* [préfacé par Philip Pettit], Maisons-Alfort, coll. « Chercheurs d'ère », 2007

hégémoniques et exclusives pour devenir des sociétés où différentes et diverses visions du monde cohabitent. Cette multiplication des idéologies est ceinte de vertu car elle damne l'idéologie dominante. Faisant sienne l'idée qu'il n'y a rien au monde qui n'ait une pluralité d'astreintes, Maffésoli scande un moment de paix et de solidarité dans ce qu'il appelle le pluralisme idéologique, l'actuel où cohabitent déjà plusieurs dominations qui ont évincé les idéologies dures caractérisées par la domination.

Domination, non-domination, dominations, un paradigme en chasse un autre. Qu'en est-il ? Le nouveau donnera-t-il lieu à des formes originelles de règles pour résorber entièrement la question du pluralisme ? Peut-on, comme Maffésoli, penser rationnellement ce qui est considéré comme non rationnel ?



### TROISIÈME CHAPITRE

#### La DÉMOCRATIE DÉLIBÉRATIVE, le PLURALISME et la RECONNAISSANCE

L'arrimage du pluralisme en tant que défi posé à la démocratie délibérative constitue notre troisième et dernier chapitre. Nous tenterons de répondre à l'interrogation qui se découpe avec précision dans le défi à relever : Le pluralisme empêche-t-il la création démocratique d'un cadre commun de l'agir et du 'vivre-ensemble' ? Nous avons établi trois axes d'analyse, par le premier nous dirons ce qui plombe les principes délibératifs dans leur application face au pluralisme, ce qui revient à dénier au processus de la délibération son 'idéauté'. Le deuxième axe de l'analyse porte sur la « lutte pour la reconnaissance » dont nous serrerons de près les principes ; nous ferons reposer la vérification de l'hypothèse de travail sur ce troisième axe. Il nous faut recontextualiser l'hypothèse de travail.

L'hypothèse qui ordonne notre travail d'analyse est que la démocratie délibérative réclame que le lien social soit pacifié pour agir ensemble dans un monde brésillé qu'est le nôtre. Or le pluralisme commande les différents registres de cette unité souhaitée à s'inscrire en faux. Pour le dire autrement, notre travail consiste à vérifier l'(in)compatibilité ou l'absence d'*interopérabilité* du pluralisme avec la démocratie délibérative. Si cette incompatibilité est avérée, d'une part, nous aurons donné raison aux anti-délibéraux (cf. limites) et d'autre part aurons fait entendre que la « politique de la reconnaissance » laisse subsister un autre point d'achoppement ; le cas échéant, cette dernière serait la planche de salut au processus délibératif en marche vers l'avènement d'une « société plurielle viable » et vers une alliance parfaite du 'dire' et du 'faire'.

Avant de donner comme étant (in)certaine notre hypothèse, réunissons les éléments nécessaires à l'analyse en puisant les tout premiers dans la *vision critique* des théoriciens pour qui la démocratie délibérative n'a de délibérative que le nom s'est construite sur la dénonciation des formes sociales idéalisées et pour la raison qu'elle exclut des questions gênantes.

# 1 - Des limites de la démocratie délibérative à la question irrésolue du pluralisme

Le grand projet de Jürgen Habermas est d'avoir mis en place une raison communicationnelle<sup>1</sup>, un savoir médiatisé par la communication. À ses yeux, disions-nous plus tôt, la rationalité doit être basée prioritairement sur la faculté qu'ont les participants à une interaction de s'orienter en fonction des exigences de validité liées à une reconnaissance intersubjective. Tout comme nous faisons part de sa promotion d'une *éthique de la discussion* située à l'intersection des réseaux d'activité communicationnelle et des « structures du monde vécu » avec Charles Taylor. Cet intérêt pour une conception communicationnelle de la raison, basé sur la force de cohésion inhérente à l'entente intersubjective et à la reconnaissance réciproque est aussi celui de Rawls. Par le « fait du pluralisme », Rawls réinvente le libéralisme politique en étoffant sa théorie de la justice. Le concepteur du « voile d'ignorance » entendait proposer aux individus un projet de société inclusif fondé sur le bien commun et axé sur la démocratie, la justice. Les libéraux défenseurs de la délibération offraient en prime la préséance du Juste sur le Bien. Si une « société bien ordonnée » reste « divisée et pluraliste », dira Rawls, seul « l'accord public sur des questions de justice politique et sociale » permettra de renforcer « les liens de fraternité » et de garantir la stabilité et la prospérité de « l'association<sup>2</sup> ». Alors que l'ambition de l'une et l'autre des théories fait encore rêver un grand nombre, d'aucuns sont prompts à pointer par le nouage des limites respectives des théories de la délibération (chap.III, §1) et de la théorie de la justice (chap.III, §2), les questions irrésolues.

La perspective dite *critique* est plurielle, elle fait découvrir des points aveugles de la démocratie délibérative, en insistant sur les limites de la discussion, l'exercice de domination et les inégalités dans et entre les groupes, sur le refoulement de certaines dimensions sociales (exclusion) et sur l'inaccessible consensus. Comme de juste, la

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987

<sup>2</sup> John Rawls, *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, c1995, p. 93

critique en soulevant la question du pluralisme minore la légitimité de cet idéal. Sans égard pour sa matrice, la délibération, qui lui conserve pourtant sa force et se perçoit comme un 'outil' susceptible de répondre favorablement à la question constante : comment rendre la meilleure décision ? Il semble que la délibération n'ait pas réussi à gagner les anti-délibéraux à sa cause, sa légitimité surtout quand elle est comparée à celle de la démocratie en exercice (représentative) est mise en cause. La désignation d'élus délégués par des citoyens les représentant, sert de légitimité de pouvoir<sup>3</sup> à cette dernière et la ligne de démarcation gouvernants/gouvernés est perceptible, alors qu'elle reste informe en démocratie délibérative. Pour la critique, le trop de pouvoir, non moins l'absence de pouvoir tue, elle aussi, le pouvoir de la délibération, par conséquent sa légitimité.

Pareillement, la critique a serti « l'impératif délibératif » de la démocratie dans un motif sociologique : dans un contexte d'inégalités sociales structurelles, la délibération passe pour un ersatz, un artefact de démocratie. Par cette idée, c'est la volonté - qui par définition transgresse le « laisser-faire » - qui est cette fois mise en doute, tout juste si elle s'approuve comme un avis consultatif (assimilé à un outil de prise d'opinion). Comme si cette limite faisait valoir l'existence de deux espaces publics : dans l'un 'on' discute, dans l'autre 'on' prend les décisions.

La délibération, un 'cache *misère*' puisqu'elle tente d'effacer la domination et les rapports de force. Cette limite rapportée par la vision féministe du pluralisme concerne en premier chef Iris Marion Young et Lynn Sanders<sup>4</sup>. Tout d'abord, Young la restitue dans le discours rationnel propre au modèle délibératif en un ample

---

<sup>3</sup> Marc Crépon, Bernard Stiegler, *De la démocratie participative : Fondements et limites*, Mille et une nuits, 2007 ; Bernard Stiegler, *La Télécratie contre la démocratie*, Paris, Flammarion, 2006

<sup>4</sup> Iris Marion Young, « Policy and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », dans Gershon Shafer (dir.), *The Citizenship Debates*, Minneapolis, The university of Minnesota Press, 1998 et dans Cass R. Sustein, *Feminism and Political Theory*, University of Chicago Press, 1990, p. 141 ; Lynn Sanders, « Against Deliberation », in *Political Theory*, N° 25/3, juin 1997, pp. 347-376

décalage entre le désir d'universalité et l'inclusion de tous. Renouant avec de solides points de repères démocratiques, les deux auteurs mettent en doute le principe de neutralité, visant par là le travestissement que subissent les normes de la délibération. Elles montrent, en creux de l'argumentation rationnelle qui prévaut dans les théories de la délibération, l'avantage donné aux 'forts' de la société, les dominants, à ceux qui ont de « la loquette » comme disent les anciens. « La discussion ne doit pas être accaparée par « les plus fortunés, les plus puissants et les biens-nés » (M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, 1997, p. 160). Les groupes dominés n'ont alors qu'une alternative, ou créer de nouveaux 'cercles' de discussion (cf. N. Fraser)<sup>5</sup> ou bousculer les espaces de délibération en recourant à d'autres formes de communication, comme la contestation (jouant les 'nouveaux chiens de garde' : cf. *Critique*, n°731, 2008).

La critique fait planer le doute sur le caractère « de la décision prise en commun ». On ne peut ignorer, disent ses tenants, le jeu de pouvoir qui se met en travers de ce moment délibératif et gauchit la décision. Pour finir par un rapport de forces exacerbé. Deux auteurs accordent créance à ce type d'argument, Bourdieu et Sintomer (*La démocratie impossible*, pp. 395-396), ramènent, en effet, l'explication de ce qui se trame dans ces espaces de délibération à ce rapport.

Poursuivons la critique. La délibération est taxée de subversion, subversion qui a pour nom l'équité, qui n'est qu'un pâle succédané de l'égalité (D. Schnapper). Rappelons-nous que la délibération se discute en termes d'égalité, il est dit alors qu'elle autorise une transgression de la frontière entre savoirs savants et savoirs profanes, entre gouvernants/gouvernés, le code de cette frontière est interprété comme une forme intériorisée de la distinction forts/faibles, qui se mue en distinction directrice des opérations de délibération. Ce faisant, il se produit de l'égalité. Argument que

---

<sup>5</sup> Nancy Fraser, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », *Hermès*, N°31, Cambridge, MIT Press, 2001, c1992, pp. 125-156

présentent les théoriciens attachés à la « démocratie dialogique », « démocratie technique » comme Latour, Callon ou Serres<sup>6</sup>.

Pour Sanders<sup>7</sup> en prônant l'égalité, le respect mutuel comme allant de soi, l'idéal délibératif subvertit la réalité. Il est reproché ici à l'idéal prétendument légitimé par l'égalité posée en amont, de fondre l'égalité réelle dans l'égalité formelle. Cette même limite de la démocratie délibérative dans l'oubli de l'égalité réelle se présente sous le principe de l'égalisation des chances, d'abord chez Alain Renaut puis chez Patrick Savidan, la schématisant distinctement<sup>8</sup>. De quelle égalité parle-t-on quand nous disons le lien étroit qu'entretient la démocratie avec l'égalité ? demande Alain Renaut. Jetant aux orties l'égalité des ressources, l'égalité des résultats si bien amorcée - amortie par les politiques assimilationnistes ou intégrationnistes, selon - Renaut fait de la perspective d'une égalisation des chances, la seule figure disponible de l'égalité. Quelle est son assise ? Condamnant la méritocratie qui défend selon lui une conception trompeuse de l'égalité des chances (conception qui exclut l'exclusion ou la discrimination), il affirme qu'une égalisation plus exigeante des chances est la condition d'une méritocratie défendable. Il conclut que « seule une justice, non plus seulement distributive mais compensatoire, peut créer les conditions de l'égalité<sup>9</sup> ».

---

<sup>6</sup> Michel Callon, « Des différentes formes de démocratie technique », [[http://cognition.ens.fr/traces/ressources/articles/callon\\_difficile.pdf](http://cognition.ens.fr/traces/ressources/articles/callon_difficile.pdf)] ; Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain : essai sur la démocratie technique*, Seuil, 2001, p. 33 ; Michel Serres, pour son positionnement en faveur d'une conception en 'vases communicants' de la science et de la politique : (...) Je crois à la politisation du scientifique et la scientification du politique (...) condition pour que le savoir soit partagé... », *l'Humanité*, 21 avril 2004

<sup>7</sup> Lynn Sanders, « Against Deliberation », *Political Theory*, Volume 25, N°3, juin 1997, pp. 348-349

<sup>8</sup> Alain Renaut, *Égalité et discriminations : un essai de philosophie politique appliquée*, Le Seuil, 2007, Chapitre introductif ; Il faut associer le propos de Renaut à une perspective de reconfiguration démocratique : sauver la modernité politique et ce qui rattache les sociétés à elle, i.e. valeurs de la démocratie, elle préforme ses énoncés dans lesquels on peut lire le, la politique (via son questionnement de l'autorité), Alain Renaut, « Penser le pouvoir après la fin de l'autorité », dans Sébastien Charles et Pierre-Henri Tavoillot (dir.), *Qu'est-ce qu'une société d'individus ?*, Liber, 2007, pp. 15-50 ; Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Grasset, 2007, p. 49

<sup>9</sup> Alain Renaut, Patrick Savidan, Les deux thèses s'énoncent également dans « L'égalité des chances : leurre ou objectif ? », pp. 24-25, *Le magazine littéraire*, N°470, Décembre 2007

Une telle justice appelle une correction des handicaps sociaux par des formations requérant une action positive à laquelle se rattache un puissant enjeu de justice sociale.

Dénonçant lui aussi l'illusion de l'égalité et dans un ton style incisif proche du « défendable » de Renaut, Patrick Savidan n'ironise pas sur le principe ainsi entendu, d'une juste égalisation des chances, sauf que sa conception de l'égalité se profile dans une « société juste », laquelle devrait garantir alors à ses membres un égal accès aux libertés, aux droits fondamentaux, même soutenir les institutions contribuant à son gouvernement démocratique. L'intervention des deux auteurs n'est pas fortuite, nous y voyons une proximité avec les auteurs de la politique de la reconnaissance quand il s'agit de questionner le prédicat Bien-Juste.

En considération de ce qui précède, le manque à gagner de la triade raison communicationnelle, (éthique) participation, égalité que la vision critique a mis en évidence trouve une nouvelle expression - son acmé sans doute - dans la polarisation. Que finalement les participants se contenteraient de renvoyer des généralités, leur communication n'a plus besoin de justifier sa raison d'être, elle est d'avance 'coagulée' par l'écramage des arguments que les partenaires activent pour tenir les rênes de la communication. S'ancrent dans cette perspective critique Cass R. Sunstein et Simone Chambers<sup>10</sup>.

Il faut souligner à propos de Sunstein que l'association pluralisme et polarisation (*group polarisation*), se rattache à une problématique générale : penser l'identité dans l'Amérique d'aujourd'hui, qu'elle s'inspire du troisième courant de pensée après ceux qui réfèrent au *liberal* et aux conservateurs. Le courant est porté par l'idée que les identités sont plurielles et diverses et qu'il en est de la sorte pour tout humain, il serait donc désespérant et même vain de vouloir associer les identités à des groupes

---

<sup>10</sup> Cass R. Sunstein, « The Law of Group Polarization », *The Journal of Political Philosophy*, 2002, Volume 10, N° 2, pp. 175-195 ; Simone Chambers, « Deliberative Democratic Theory », *Annual Review Political Science*, Volume 6, juin 2003, pp. 307-326, p. 319

taxonomiques, les confiner à des dénominations aussi élémentaires que masculin-féminin, conservateur, mexicain-hispanique (cf. La ‘niche italienne’ de Charles Tilly, dénomination pour signifier que les Italiens - mais pas seulement - sont regroupés dans un petit nombre de niches, correspondant au modèle des chaînes migratoires ou de la migration organisationnelle ; la distinction entre morale et morales de Marcel Conche).

L’idée est la suivante, l’idéal de la délibération n’est pas celui de la conversation en ce que cette dernière instaurée entre citoyens (aux opinions diverses) renforcerait les opinions de départ de chacun. [...] après avoir délibéré, les individus ont tendance à adopter la position la plus extrême parmi celles qui vont dans le sens des préférences initiales du groupe<sup>11</sup> ». Sunstein va étudier les diverses sphères (instances de représentation, délibération) - y compris Internet - où se produit le phénomène, de même que ses effets. L’argument de la polarisation comme limite de la délibération résonne d’un écho plus retentissant chez Chambers qui ne voit pas comment la délibération peut jouer la réconciliation de tous les intérêts divergents et conflictuels. Ce qui aura pu, selon Chambers, mener à une transformation des opinions via des pourparlers produit *a contrario* une polarisation qui peut prendre plusieurs aspects dont celui d’un renforcement mutuel des opinions de départ de chacun des membres du plénum de discussion. Tous les arguments allant dans ce même sens (*limited argument pool*).

Rappelons-nous que les théoriciens de la démocratie délibérative tombent d’accord *a minima* sur trois principes : le principe d’argumentation, d’inclusion et de publicité (de transparence). Au nom de ce dernier principe, l’objet de la délibération tient compte de l’association suivante : un citoyen éclairé, une démocratie de la transparence. Les délibéraux prêchent pour le citoyen-acteur au faîte de sa présence dans l’agora, ils pourraient faire leur le mot de François René Chateaubriand

---

<sup>11</sup> Cass R. Sunstein, *Republic.com 2.0*, Princeton University Press, 2007, pp. 65-66

« Que tous les bons esprits se réunissent pour prêcher une doctrine salutare,  
pour créer un centre d'opinions d'où partiront tous les mouvements. »  
(*Réflexions politiques sur quelques écrits du jour et sur les intérêts de tous les français*,  
Le Normant, 1814).

Une fois de plus, les adversaires reviennent à la charge avec cet argument. Ils retirent au participant le titre de citoyen rationnel que les délibéraux lui ont accordé. Exempté de passion, le citoyen se perçoit comme un individu « égoïste, indépendant, libre » orienté vers l'intercompréhension et l'écoute de l'autre (ici, on épingle Rawls). Il est certes capable d'argumenter mais seulement en généralité en autant qu'il rejette le conflit. À l'endos de cet argument anthropologique, il y a la « chose politique ». Le « pluralisme agonistique » de Chantal Mouffe redouble cette limite quand elle affirme que rien n'est plus néfaste pour une démocratie quand le front des opposants est déterminé dans des termes non pas politiques, mais moraux, ils ne peuvent prétendre au 'statut' d'adversaires, mais uniquement d'ennemis<sup>12</sup>. Pour Mouffe, l'écoute de l'autre passe par « la construction d'un *nous* distinct d'un 'eux' qui ne soit pas un ennemi mais un adversaire », adversaire qui a le droit de défendre ses idées et les autres de les combattre. Par l'établissement d'une discrimination nous/eux compatible avec le pluralisme, Mouffe a sans contredit consacré un *homo democraticus* singulier. Un autre argument passe à la 'moulinette' de la critique, celui de l'atteignable consensus à partir des visions plurielles du monde et du bien commun dont les délibéraux se font l'écho pour montrer l'un des buts visés par la délibération. La délibération est façonnée au compromis, à la négociation ou au consentement auxquels des auteurs concèdent volontiers, car consubstantiels à la délibération. « La communication entre les êtres naît de la reconnaissance qu'ils s'accordent<sup>13</sup> » affirme

---

<sup>12</sup> Chantal Mouffe, « Antagonisme et hégémonie. La démocratie radicale contre le consensus néolibéral », dans *Penser à gauche*, Revue internationale des livres et des idées, n°3, janv.- fév. 2008 (Entretien avec Elke Wagner) ; *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994, p. 13 (Traduction libre).

<sup>13</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, 1989, p. 53 ; « De la reconnaissance à l'estime de soi », *Sciences humaines*, N° 131, Octobre 2002 ; Tzvetan Todorov, « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », dans *Le spectre du multiculturalisme américain*, Revue Esprit, juin 1995, pp. 90-102



T. Todorov, Fraser renchérit que refuser le dialogue c'est remettre en question la nature fondamentalement dialogique de l'identité<sup>14</sup>. Cependant, faire discuter des voix distinctes, marginales dans l'agora ne conduit pas forcément au consensus.

La démocratie délibérative s'alimente des travers de la démocratie représentative. L'habillage publiciste d'une politique démocratique délibérative cache mal les décisions pré-formatées. Cette autre limite est liée à la problématique générale des défis de la délibération, l'ouverture et la transparence conduisant à la meilleure décision. La critique se déplace ici sur l'argument de la manipulation de la part des autorités, argument interprété comme un cautionnement par les défenseurs de la délibération qui ne font que reproduire le système. Leur recours à la concertation ou à la participation n'a pas fonction politique mais intention auctoriale (stratégie électorale). Ici se dénonce l'inanité des dispositifs participatifs et se font entendre les échos de la « démocratie d'opinion » et de son caractère consultatif (non effectif) ; les élections présidentielles françaises 2007 représentent un cas d'espèce.

'Last (limite) but not least'. Un cercle d'opposants parle d'exclusion resserrée à laquelle conduit la délibération, vu que tous ne participent pas et que l'ensemble de l'auditoire n'est pas en position d'égalité. Cette limite met en lumière un des effets (jugé pervers) de la démocratie dialogique : la frontière, la séparation que les délibérateurs veulent gommer comme le rapporte Jane Mansbridge. La concernant, commençons par dire qu'avec *Beyond adversary democracy*, ouvrage de théorisation de la participation démocratique aux États-Unis, Mansbridge a trouvé de quoi structurer le débat en science politique. L'opposition de deux modèles, celui de *unitary democracy* (démocratie unitaire) assis sur le consensus à celui de *adversarial democracy* (démocratie Adversariaire) s'appuyant sur les oppositions de groupes d'intérêt, la conduit à soutenir - entre autres thèses - que [...] la transformation du

---

<sup>14</sup> Nancy Fraser, « Rethinking recognition » dans *New Left Review*, volume 2, n°3, mai-juin 2000, p. 112

« Je » en « Nous » portée par la délibération politique masque des formes subtiles de contrôle. Le langage utilisé lors des discussions avantage un point de vue au détriment du reste, une des raisons avancées : des groupes ne trouvent pas le ton ou les mots pour « dire », exprimer leurs pensées ou alors une fois exprimés, ils sont freinés dans leur élan, peu ou prou écoutés. Un 'oui' est émis alors que tout le propos suggère un 'non'. En un mot la délibération est affectée même en « l'absence d'exclusion formelle »<sup>15</sup>.

Enfin, la *critique* déplore que, dans l'éthique, on ne voie que celle de la discussion, *exit* (celle de) la responsabilité.

Lorsque Walzer<sup>16</sup> remet sur pied cette alliance rompue au sein de l'histoire de la philosophie politique entre universalisme et particularisme, il confirme que valeurs (solidarité, courage) et passions privilégient les singularités à partir desquelles les questions de l'espace public et de l'universalité ne se posent plus comme obstacles. En bouclant ce tour d'horizon des 'parfaits' des principes qui fondent la démocratie délibérative et de ses imperfections sur une note walzérienne, nous comptons recadrer - tout en adoptant par inférence la « lutte pour la reconnaissance » ou politique de la reconnaissance - l'effet politique du paysage délibératif dans sa mise en place dans le 'réel'. Slavoj Žižek est un auteur qui, sans façon, accepte aisément que l'on enjambe les frontières du réel, de la réalité et du virtuel, aussi approprions-nous la première acception du 'réel' consignée sous sa plume. Le réel serait l'événement (le palpable) qui percute la réalité (ce qui est), il est son noyau dur<sup>17</sup>.

La reconnaissance sur le plan anthropologique : l'individuation par la reconnaissance, une voie largement défrichée au cours des vingt dernières années, à commencer par Charles Taylor. Elle repose sur l'idée que la relation à l'autre médiatisée par le

<sup>15</sup> Jane Mansbridge, « Feminism and Democracy », *the American prospect*, n° 1, 1990, p. 127 (cite par N. Fraser) ; *Beyond self-interest*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, c1983 ; Jane Mansbridge, *Beyond Adversarial Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 1980

<sup>16</sup> Michael Walzer, *Raison et passion : pour une critique du libéralisme*, Belfort, Circé, 2003, p. 40

<sup>17</sup> Cette acception parcourt l'ensemble de ses écrits, notamment Slavoj Žižek, *Bienvenue dans le désert du réel*, Flammarion, 2005

langage précède la subjectivité entendue comme conscience de soi<sup>18</sup>. Nous dirons ici autrement ce que nous avons formulé à propos de sa réflexion à saveur d'« éthique pluraliste ». Fin observateur de la démocratie, Taylor explore les malaises moraux et politiques de notre époque dans *Malaise de la modernité*, notamment. La commission Bouchard/Taylor, nous enjoint de l'évoquer une fois encore, interpellée par sa réflexion autour de l'infirmité des sociétés engendrée par deux préjugés : l'ethnocentrisme et la sécularisation.

En tirant sur ces deux extrémités c'est la trame de sa conception de la reconnaissance qui se détache. Cette conception a pour reflet politique la montée des revendications identitaires (minorités) laquelle, dit Taylor, signale une transformation profonde de nos sociétés démocratiques. Sa politique de la reconnaissance repose sur l'idée qu'une société juste doit à ses membres non seulement la sécurité matérielle et la répartition aussi équitable que possible des richesses et des chances, mais encore la reconnaissance de leur dignité. « Reconnaître la pluralité du monde » [...] pour avoir « une chance de le mener à l'ordre et à la paix plutôt qu'au chaos » ; ajoutant : [...] la reconnaissance n'est pas seulement une politesse qu'on fait aux gens : c'est un besoin vital<sup>19</sup> ». La reconnaissance selon Charles Taylor présentée en aparté s'envisage comme le gré de la différence de l'autre, elle se fraie un chemin jusqu'à Axel Honneth et Nancy Fraser. Pris entre la posture « idéaliste » et la posture « critique radicale », ces deux théoriciens suggèrent par la politique de la reconnaissance de remodeler la démocratie. Nous consacrons les pages qui suivent aux apports de l'un et de l'autre, les inscrivant tous deux dans une philosophie sociale remise à neuf.

---

<sup>18</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* [trad. de l'anglais par Charlotte Melançon], Boréal, 2003 ; Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Flammarion, 2005, c1997, c1994 ; Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, chapitre 5, « la politique de la reconnaissance », Ste-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval ; Paris, L'Harmattan, Coll. Mercure du Nord, c2001, pp. 227-323

<sup>19</sup> Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, op. cit., p. 42

## 2 - Quels principes correctifs et supplétifs aux théories de la délibération ?

La théorie habermasienne de la démocratie parvient-elle à rendre compte de la diversité sociale que recouvre l'espace public ? Peut-elle définir une perspective critique sur les processus d'exclusion des femmes, de la classe ouvrière ou des minorités culturelles qui semblent constitutives de l'espace public bourgeois ? Telle est la question que pose Nancy Fraser, le public bourgeois n'aurait jamais été le public, question qui sera posée dans d'autres termes par Axel Honneth.

### 2.1 - La pratique politique démocratique selon Nancy Fraser<sup>20</sup>

L'espace public comme ressource conceptuelle sert d'amorce à Fraser, par le fait d'être indispensable à la théorie critique de la société et à la pratique politique démocratique, si on ne s'y emploie pas, dit Fraser, aucune tentative pour recouvrir les limites de la démocratie dans le capitalisme tardif n'aboutit. Elle affirme que le potentiel pleinement utopique du modèle libéral de l'« espace public bourgeois » n'a pas été entièrement réalisé dans la pratique, particulièrement en ce qui touche la prétention au libre accès, loué par la « publicité » comme lien médiateur entre sphère publique et sphère privée, entre société civile et État. Les pratiques et *l'ethos* associés à la formation de la classe bourgeoise et son idéal de tranquillité sont des marqueurs de 'distinction' - pour parler comme Bourdieu - et ont exacerbé les séparations déjà existantes (femmes/hommes, culture de la société civile/culture de l'élite). Fraser tient à préciser que l'espace public de Habermas n'est ni un instrument de domination ni un idéal utopique mais reste au stade d'un modèle nécessitant un alternatif. Elle se garde donc de le confiner à ses limites et s'attarde sur la négligence de Habermas, soit les autres espaces publics concurrents, non libéraux et non bourgeois (vs. espaces publics officiels).

---

<sup>20</sup> Nancy Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie existante », dans Emmanuel Renault et Yves Sintomer, (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, La Découverte, 2003, pp. 103-134, p. 108

Partant, elle remet à plat quatre hypothèses qui chapeautent l'espace public habermasien. Notre intérêt portera seulement sur la deuxième hypothèse que Fraser soumet à un examen plus serré, en introduisant deux référents : « publics faibles », publics dont les pratiques de délibération consistent exclusivement en la formation d'une opinion et n'englobent pas la prise de décision et « publics forts », parlements souverains, publics dont le discours englobe la formation de l'opinion et la prise de décision. La clé de ce positionnement se trouve également dans la séparation nette entre la société civile et l'État décelée dans la dernière hypothèse<sup>21</sup>. La voix de Fraser est en 'alter-écho' à celle Mansbridge quand elle affirme que « le *nous* qui prévaut est un *nous* erroné, car il est celui des plus forts absorbant les plus faibles ». Dans l'espace public, les interlocuteurs délibèrent comme s'ils étaient socialement égaux, dit-elle, or « les inégalités sociales entre interlocuteurs ne sont pas supprimées mais mises en parenthèses<sup>22</sup> », *comme si* se lit dans une philosophie du fictif et non comme des « comme si », c'est-à-dire des sujets agissant par mimétisme<sup>23</sup>.

### 2.1.1 - L'espace public d'expression élargi de N. Fraser

Il est bon de voir éclore des « contre-publics » concurrents ou « subalternes ». Fraser leur donne voix et contrecarre les hypothèses essentielles à la conception traditionnelle bourgeoise de l'espace public défendue par Habermas. « Repenser l'espace public » passe par son élargissement pour un accueil véritable de toutes les sensibilités. Cette réforme proposée par Fraser s'inscrit dans une réflexion plus large et ne serait pas complète si la « démocratie réellement existante » ne se fixe pas des objectifs comme celui de la prise en compte de ces « contre-publics subalternes », à savoir les sous-cultures sociales. À l'intérieur de ces dernières, les groupes marginalisés développent une compréhension d'eux-mêmes et une force

<sup>21</sup> N. Fraser, *Op.cit.*, pp. 108-109 et pp. 112-113.

<sup>22</sup> Nancy Fraser, *Op.cit.*, pp. 80-85, voir aussi Jean Leca, « La citoyenneté entre la nation et la société civile », dans Dominique Colas, Claude Emeri, Jacques Zylberberg (dirs.), *Citoyenneté et nationalité : perspectives en France et au Québec*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp. 479-504

<sup>23</sup> Nous nous référons à Helene Deutsch, *Les comme si et autres textes, (1933-1970)*, [textes réunis et préfacés par Marie-Christine Hamon], Seuil, 2007

organisationnelle permettant l'entrée dans les institutions politiques définies par la constitution. Ces publics alternatifs, nous dit Fraser, militent en fin de compte en faveur d'une orientation publiciste, ils font office d'arènes discursives alternatives, des publics pas des enclaves. Les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, ce qui permet de fournir leur propre interprétation de leurs identités, intérêts et besoins<sup>24</sup>. Faire entendre sa voix signifie construire et exprimer sa propre identité culturelle par ses idiomes et son style. Partant, ces espaces publics admettraient en leur sein toutes les formes d'expression et par contre-coup neutralisent ce qui fut, soit la restriction à un espace public unique, aseptisé où des énoncés sont filtrés, modifiés voire mis 'hors d'écoute'. Dans un même souffle, Fraser reconnaît que loin d'être vertueux, certains contre-publics subalternes sont même antidémocratiques et anti-égalitaires, mais par leur raison d'être en réaction à une marginalisation informelle (cf. Rosanvallon), ils contribuent à élargir l'espace discursif, le discours contestataire ce qui est un point positif dans les sociétés démocratiques et pluralistes. Se faisant insistante, Fraser promeut la mise en œuvre de plusieurs lentilles rhétoriques culturellement spécifiques plutôt qu'une seule lentille englobante neutre, affirmant cela, Fraser retourne de façon définitive à l'envoyeur (Habermas) l'inégale accession des groupes à l'espace public, et l'insuffisance de la visée de la discussion pour atteindre le consensus. Sur ce point, elle répond également à Cohen, en comparant les mérites relatifs d'un public unique global par rapport à une multiplicité de publics dans deux types de sociétés : sociétés stratifiées et sociétés égalitaires et multiculturelles<sup>25</sup>.

Sur cet axe, Oscar Negt croise Fraser en développant l'idée d'un *espace oppositionnel*. L'auteur avise qu'il faut une alternative théorique à la conception habermasienne de l'espace public. Les modes d'expression et de revendications

---

<sup>24</sup> Nancy Fraser, *Op.cit.*, pp. 271-313 : « Contre-publics(1) / subalternes(2) », concaténation de deux termes dont le premier revient à Rita Felski, 1989 et le second à Gayatri Spivak, 1998 ; (L'impartialité, un terrain d'entente pour Fraser et Young)

<sup>25</sup> Nancy Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie existante », *Op.cit.*, p. 125 et p. 128

‘inventées’ par les mouvements sociaux (étudiant(s) et ouvrier) de mai 68 (*Réf.* cas de l’Allemagne et de la France), sont selon Negt, des conditions pour qu’il existe un autre espace public, qu’il nomme prolétarien ou oppositionnel. C’est par le concours du groupe que chacun triomphe de l’altérité puisque la *praxis* commune déplie l’espace en une réciprocité parfaite et qu’à ce titre « L’espace oppositionnel relèverait du domaine public à l’intérieur duquel les individus donnent une expression politique à leurs intérêts et leurs aspirations existentielles ». Au surplus, l’espace public regagne sa valeur d’usage quand l’expérience sociale agence en son sein un espace oppositionnel<sup>26</sup>.

### 2.1.2 - La reconnaissance selon Nancy Fraser

Après avoir contribué « à la critique de la démocratie existante » en repensant « l’espace public », creusons avec Fraser un tunnel au cœur même du langage critique qui est le sien pour saisir sa conception de la reconnaissance. La reconnaissance est l’un des deux membres d’une conception dualiste de la justice que Fraser place sous le principe supérieur de « parité de participation » - qui s’ancre dans une conception de la justice comme équité<sup>27</sup> - l’autre étant la juste distribution. *Qu’est-ce que la justice sociale ?* (N. Fraser, 2005, p. 7) pose le problème de la reconnaissance de la différence et la prise en compte des revendications des minorités dans une démocratie. Une démocratie qui reconnaîtrait le caractère multiculturel et sexué des sociétés. Ne pas figer les identités des différents groupes et être sensible aux revendications en faveur de l’égalité économique et sociale tel est le credo de Fraser et l’idée défendue par sa « théorie de la justice ». Fondée sur le concept d’autonomie, la reconnaissance, version Fraser, mise sur le respect égal conféré aux personnes leur assurant une participation « paritaire » dans une société démocratique. Nancy Fraser s’écarte de l’idée de l’en-soi (Hegel), à dire d’un caractère subjectif de la « réalisation

<sup>26</sup> Oskar Negt, *L’espace public oppositionnel*, Payot, 2007, p. 57, p. 63 et p. 69

<sup>27</sup> Nancy Fraser, « Recognition without Ethics ? », *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n° 2-3, 2001, p. 21

de soi» pour asseoir l'idée d'égalité sociale sur le critère objectif de la « parité de participation ». Fraser place le refus de la psychologisation au fondement de sa théorie, en ne prenant pas en considération le couple souffrance/compassion, afin d'éviter le risque dans lequel ont versé les majeures théories de la reconnaissance, dont celle de Honneth<sup>28</sup>.

## 2.2 - Axel Honneth ou la « grammaire morale des conflits sociaux<sup>29</sup> »

Axel Honneth représente une figure centrale de la constellation habermassienne. Son entreprise consiste à reformuler le modèle communicationnel en l'enrichissant de ce dont Jürgen Habermas a fait abstraction, c'est-à-dire l'accueil des motivations des individus (domination, souffrance). Dans *Lutte pour la reconnaissance*, Honneth effectue une synthèse du normatif et du conflictuel sous la forme d'une théorie de la reconnaissance, qu'il développe dans différentes directions. Selon lui, l'individualité (cf. Georg Simmel, pages suivantes) se constitue au cours de la socialisation et est dépendante de toutes les relations de reconnaissance. Par sa théorie Honneth entend retrouver les vues des figures importantes de la pensée critique, et en les étoffant, montrer comment sa théorie entre en résonnance avec les théories sociales contemporaines.

L'outillage conceptuel de Honneth pour articuler une véritable « grammaire morale des conflits sociaux » se fonde sur une théorie intégrée de l'homme et de la société. Avant de 'planter son décor' dans le paysage théorique de deux grandes figures G. W.-F. Hegel et G. H. Mead en les opposant à N. Machiavel et T. Hobbes, l'auteur de *La société du mépris* présente les conceptions du lien social qui va de K. Marx et G. Sorel à J.-P. Sartre. Tel un ruban de Moebius, Honneth détecte chez chacun d'eux une troncation de la question sociale. Marx a posé le « travail » comme un vecteur

<sup>28</sup> N. Fraser, A. Honneth, « *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* », London, Verso, 2003, p. 24 ; Nancy Fraser, *Op.cit.*, p. 165

<sup>29</sup> Axel Honneth, *Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 159 ; « Reconnaissance », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* [2<sup>ème</sup> édition], P.U.F., 1997, pp. 1272-1278



essentiel de la reconnaissance mutuelle (introduisant le concept de dignité); Sorel en éclairant la dimension affective de la lutte mise en évidence par Hegel, a attiré l'attention sur les sentiments collectifs d'humiliation (honneur est le mot qu'il emploie pour exprimer le contenu moral des exigences politiques des travailleurs, référant au syndicalisme français du début siècle); Sartre avec son concept de la « névrose objective » aura dégagé une perspective dans laquelle il semblait possible de déchiffrer l'ensemble des structures de domination comme une pathologie des relations de reconnaissance (dans le contexte des années 1950, par référence à l'oppression, l'anticolonialisme<sup>30</sup>). Le courant de pensée illustré par Marx, Sorel et Sartre a enrichi le schéma hégélien de la *lutte* issue de la *Dialectique du maître et de l'esclave*, sauf, tient à préciser Honneth, qu'ils se sont contentés de développer un seul aspect du modèle (A. Honneth, 2000, pp. 173-175).

Selon notre auteur, seuls Georg Wilhelm Friedrich Hegel et George Herbert Mead ont cherché à comprendre les conflits humains dans la perspective d'une demande de reconnaissance. Honneth tire du modèle développé par le premier les fondements d'une théorie sociale à teneur normative; et s'inspire de la psychologie sociale du second - sur un plan empirique - pour introduire le concept de la personne envisagée en termes d'intersubjectivité, au sein duquel la possibilité d'une relation harmonieuse à soi-même dépend de trois formes de reconnaissance: [...] l'amour, le droit et l'estime sociale (cette dernière comme mode de reconnaissance *ou* la solidarité comme forme de reconnaissance) ». C'est dans la localisation de ces trois formes quand elles glissent vers les sphères de la reproduction sociale que se rencontrent Hegel et Mead. Par la famille, la société civile et l'État tels que les distingue le premier et via le travail et le droit du second en termes d'individu concret et « autrui

---

<sup>30</sup> C'est d'une perspective historique en sociologie politique que provient la philosophie du lien social de Sartre: « Sociétés plurielles » vs. « Sociétés coloniales », dans Dominique Schnapper, *La relation à l'Autre*, 3<sup>ème</sup> partie - « La gestion des diversités dans la société postcoloniale », Gallimard, 1998, p. 186

généralisé ». « L'unique rapport [des individus], c'est de supprimer ce rapport : *exeundum e statu naturae* »<sup>31</sup>.

#### Honneth - Hegel

La « lutte pour la reconnaissance » de Honneth est d'inspiration hégélienne, sa source, la théorie sociale de la « Realphilosophie ». Dans la philosophie hégélienne, la contradiction fait référence à une lutte pour harmoniser telos et conditions concrètes d'existence, lorsqu'il y a échec à cet effort d'union, il en ressort un lourd ressentiment qui est dénommé conscience malheureuse. Hegel prend appui - dans sa construction théorique de la *Realphilosophie* - sur le principe d'une « lutte pour la reconnaissance » intersubjective qui a pour modèles : l'amour, le droit et la solidarité. Sa théorie se veut critique du rapport entre individus, soit de la doctrine de l'état de nature. Rappelons que pour Hobbes dans l'état de nature, les hommes sont gouvernés par le seul instinct de conservation (« conatus » ou désir), l'être libre étant indifférent des individus les uns à l'égard des autres [...] « le droit naturel doit dire quels sont, selon ce rapport, les droits et les devoirs des uns à l'égard des autres »<sup>32</sup>. Alors que dans l'état de nature de Hobbes, l'homme est dénué de bonté, l'homme hégélien fait « l'expérience d'être aimé ».

Hegel comprend l'amour comme une relation de reconnaissance (réciproque) dans laquelle l'individualité naturelle des sujets trouve une première confirmation ; une détermination qui s'inscrit dans la perspective d'une théorie de la subjectivité, elle signifie que c'est dans l'expérience d'être aimé que le sujet voulant peut pour la première fois s'éprouver aussi comme un sujet porteur de besoins et de désirs. Contrainte de réciprocité dira Hegel à propos de la relation de reconnaissance de

<sup>31</sup> C'est notre lecture du tableau « La structure des relations de reconnaissance sociale » dans *Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 15 et p. 115 ; réf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La philosophie de l'esprit de la realphilosophie*, Presses universitaires de France, 1805, p. 55

<sup>32</sup> En ce qui concerne Hegel, on retrouve les prémisses de la « lutte pour la reconnaissance » dans ses écrits de jeunesse à Iéna (1801-1807), voir Georg W. -F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, [trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 165 et chap. II

l'amour, celle qui oblige sans violence (Hobbes) les sujets à reconnaître aussi de telle ou telle manière l'être social auquel ils sont confrontés<sup>33</sup>.

#### Honneth - Mead

L'entrée dans la *realphilosophie* de Hegel permet à Honneth de définir les différents degrés de reconnaissance, lesquels sont articulés entre eux par un processus de lutte. Confirmant l'intégration d'une logique conflictuelle au sein de la théorie de la reconnaissance, accomplie par Hegel dans une perspective idéaliste et par Mead pragmatiste sur un plan qualifié de « matérialiste », Honneth ancre l'impératif de réciprocité dans le processus de la vie sociale. Il traduit *l'impératif de réciprocité* de Mead - inspiré du modèle hégélien - par le fait que les individus sont poussés à donner graduellement du large au contenu de la reconnaissance, le seul moyen pour eux de donner une expression sociale aux attentes croissantes de leur propre subjectivité. Honneth est occupé par ce qui occupait Hegel et Mead, c'est par la fonction particulière que cette relation de reconnaissance devrait occuper dans le processus de formation (du sujet) de la conscience de soi d'une personne juridique.

2.2.1 - La reconnaissance comme « *l'Autre* » de la justice à l'épreuve du mépris  
Voilà pourquoi en sus de lutter pour entrer en possession de cette reconnaissance, Honneth lui adjuge une émanation politique : [...] il est recommandé d'effectuer un passage de ce genre à « *l'Autre* » de la justice, parce que la teneur morale de relations sociales non constituées juridiquement, et pour ainsi dire affectives, ne peut être saisie de façon adéquate lorsqu'on se fonde uniquement sur le point de vue formel de l'impartialité<sup>34</sup>».

<sup>33</sup> Propos de Hegel repris par Axel Honneth, *Op.cit.*, pp. 50-51

<sup>34</sup> Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 7 et sur « *l'Autre* » de la justice, voir Franck Fischbach, « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme « autre de la justice », Chapitre 8, pp. 168 et suivantes, dans Emmanuel Renault, Yves Sintomer, *Où en est la théorie critique ?*, La Découverte, 2003

Honneth débat avec la théorie de la justice de Rawls, mais il débat surtout avec une justice qui est tombée dans un formalisme du calcul qui est au sein de la théorie et qu'évidemment il remet en cause. Dans la perspective qu'il adopte, sa problématique n'est pas celle de la répartition quantitative des biens sociaux, mais celles des conditions qualitatives permettant de mener une « vie bonne » - Honneth préfère dire une « vie réussie<sup>35</sup> » - à savoir un rapport positif à soi, une construction réussie de son identité dans une société donnée.

Les conflits sociaux portant sur les pratiques et les valeurs de la reconnaissance ne proviennent pas de problèmes de redistribution, ils naissent de questions qui « touchent à la *grammaire* des formes de vie ». La théorie de « justice » de Honneth - avec sa dimension normative - relève de la morale, de l'éthicité. Dans le jargon honnethien, le mot désigne « l'ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation individuelle de soi ». En somme, l'éthicité nous renseigne sur les conditions de la réalisation de soi (comparativement à l'autonomie individuelle de conception kantienne, elle possède un contenu matériel que Honneth trouve dans les différents modèles de reconnaissance : confiance, respect et estime qui définissent l'ensemble des conditions intersubjectives élémentaires qui sont requises pour que les membres d'une société puissent mener une « vie réussie ». La revendication de reconnaissance ou d'estime chez Honneth va au-delà d'une demande de justice réparatrice, elle est une exigence morale porteuse d'une charge critique à l'égard de la société réellement existante<sup>36</sup>. C'est à raison que Honneth signale que seul un contexte présupposant l'amour comme un élément de l'éthicité (modèle hégélien) permet le développement affectif du moi et peut conférer au sujet une contribution à la formation de la volonté politique. L'expérience d'être aimé étant pour chaque sujet la condition de sa participation à la vie publique d'une collectivité.

---

<sup>35</sup> Axel Honneth, *op.cit.*, p. 174 & pp. 208-209

<sup>36</sup> Axel Honneth, *La société du mépris*, Chapitre V, Paris, La Découverte, 2006, p. 49 et p. 54

Lutte, reconnaissance, justice ne peuvent se prescrire sans un certain regard posé sur le mépris, mépris que le penseur Alain percevait chez les officiers de guerre pour les hommes de troupe « lorsqu'ils parlent aux hommes comme on parle aux bêtes », ajoutant « La vigilance politique exige que l'on dissocie l'approbation et le respect, de la nécessaire obéissance qu'impose l'ordre<sup>37</sup> ». Dressant un tableau récapitulatif montrant la structure des relations de reconnaissance sociale Honneth fait coïncider les trois formes de reconnaissance avec trois types de mépris, qui par les réactions qu'ils suscitent chez l'individu peuvent, dit-il, jouer un rôle dans la naissance des conflits sociaux : (relations primaires (amour, amitié)/Séances et violences ; Relations juridiques (droits)/privation de droits et exclusion ; Communauté de valeurs (solidarité)/humiliation et offense.

Ne pouvant les passer tous en revue, nous retiendrons le deuxième type de mépris dont Honneth disait qu'il engendrait « l'exclusion sociale ». Dans celle-ci se compte aussi les citoyens privés de l'exercice de leur capacité constructive et critique de participation citoyenne au sein d'« espaces délibératifs ». La prévention du mépris est une des catégories centrales de la reconnaissance, en cela, reconnaissance et mépris sont gravés tous deux sur l'avertissement de « l'Autre justice » ; sans s'en détacher, les interrogations constantes de Honneth percutent l'envers de la reconnaissance : *la réification*. « La réification comme oubli de la reconnaissance<sup>38</sup> ».

### 2.2.2 - De quoi la réification est-elle le nom (chez Honneth) ?

Dans *La réification* Honneth reformule la notion forgée par Georg Lukács dans *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, (Minuit, 1974, p. 42) - lui-même s'inspirant des œuvres de Marx, Weber et Simmel - du point de vue d'une

<sup>37</sup> Alain, *Mars ou la guerre jugée*, Gallimard, 1969, c1950, c1936, c1921 ; *Propos sur les pouvoirs : éléments d'éthique politique* [propos choisis et classés par Francis Kaplan], Gallimard, 1985, c1925, p. 214 (*Propos sur les pouvoirs – Éléments d'une doctrine radicale*).

<sup>38</sup> Axel Honneth, *La société du mépris*, op.cit., p. 114 et *La réification. Petit traité de Théorie critique*, [traduit par Stéphane Haber], Gallimard, 2007, c2005, chapitre IV, pp. 71-88, paraphrasant Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, (cf. *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Gallimard, 1983)

théorie de la reconnaissance, la sienne. En traçant de nouvelles lignes de force afin de l'étendre au delà de la conception de son devancier. Dans la réification, Lukács prend acte [...] « non pas de la violation de principes moraux, mais une manière de manquer une pratique humaine ou encore une attitude qui constitue la rationalité de notre vie » (Honneth, *La réification*, p. 19). Si Marcel Botton décrète que « les hommes politiques sont des marques »... de publicité (M. Botton, Éd. du Moment, 2008), nous concevons bien quels échos, les propos, peuvent trouver auprès de Honneth quand il parle des effets pervers occasionnés par le capitalisme et la culture du marché (loi intériorisée devenue foi - *C'est nous qui soulignons*). 'Ne créant rien transformant tout', ils chosifient notre rapport à autrui (variable comportementale mesurable), à la nature (corne d'abondance de biens marchands) et à nous-mêmes (objet, chose)<sup>39</sup>. Le processus de l'individuation chez Honneth dérive d'une synchronisation des rapports de reconnaissance mutuelle. En accord avec Georg Simmel qui dégagait la notion d'individuation montrant par son biais que la liberté du sujet est une liberté qui le libérait *de* quelque chose au lieu de le libérer *pour* quelque chose ; Honneth estime que la prémonition de Simmel trouve sa concrétude dans les sociétés actuelles. Il les pointe du doigt pour mieux éclairer « les voies par lesquelles les pratiques sociales peuvent induire la formation d'attitudes réifiantes » (A. Honneth, *La société de mépris*, p. 121). D'évidence, Honneth n'évolue pas dans le monde de Lewis Carroll, se demandant si le modèle est le reflet qui nous fait passer de l'autre côté du miroir ou juste une construction réfutable, « la société du mépris » n'est ni un reflet, ni une construction. Dans le miroir que nous tend Honneth, nous voyons les visages de ceux qu'il veut - s'inspirant de Horkheimer -prendre en charge dans sa philosophie sociale.

---

<sup>39</sup> L'idée s'ébauche dans *La société de mépris*, chapitre « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », p. 307 et p. 322 par référence à G. Simmel, *La philosophie de l'argent*, PUF, 1999, p. 509



[...] À l'heure de la mondialisation, l'évolution prise par le capitalisme s'oriente de fait dans une direction où les conditions du respect et de l'estime de soi risquent d'être considérablement meurtries, que ce soit à travers les tendances à la marchandisation, à la destruction des relations privées ou à travers les exigences de performance qui pèsent sur chacun <sup>40</sup> ».

Honneth distingue trois formes contemporaines de la réification : intersubjective (le rapport aux autres), objective (le rapport au monde) et subjective (le rapport à soi), fondées sur l'oubli préalable de la reconnaissance de l'autre. Postulant que la « reconnaissance précède la connaissance »<sup>41</sup>, Honneth introduit le concept de reconnaissance existentielle lequel, dit-il, précède les trois formes substantielles de reconnaissance dont nous faisons cas précédemment. La reconnaissance existentielle désigne une conduite affirmative par rapport aux autres personnes, antérieure à toutes les autres formes de reconnaissance. Honneth défend la thèse selon laquelle l'aptitude à endosser rationnellement la perspective d'autrui s'enracine elle-même dans une interaction antérieure qui possède les traits d'une sorte de préoccupation (*Besorgnis*) existentielle. Redevable à Heidegger<sup>42</sup>, le phénomène du souci (*die Sorge*) qui est aussi sa question sans cesse reprise, signifie le mode d'être par lequel le *Dasein* se rapporte aux choses du monde. Le *Dasein*, plus précisément la totalité de l'être du *Dasein* est par définition souci. Cette totalité que forment tous les modes d'être du *Dasein* authentique et inauthentique, Honneth y adhère pour signifier comme Heidegger que le souci est toujours préoccupation (*Besorgen*) et souci mutuel au sens d'une assistance ou du prendre soin (*Fürsorge*). Voilà pourquoi Honneth constate une faille dans la conception de Lukács considérant que son aîné ne semble guère s'intéresser à (...) « la question de savoir à partir de quel moment le fait de réifier d'autres personnes équivaut à exprimer en pratique le mépris que l'on a pour elles »,

<sup>40</sup> Axel Honneth, « Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie », dans *Philosophie Magazine*, N° 5 - novembre 2006

<sup>41</sup> Axel Honneth, *La réification*, *op.cit.*, pp. 52-53

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, 1986, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie » [trad. Vezin], abordé dans les paragr. 41-43 ; Ann Van Sevenant, *Philosophie de la sollicitude*, chap. II « Le souci en soi : L'existence comme souci », Paris, J. Vrin, 2001

affirme Honneth citant Martha Nussbaum<sup>43</sup> : on réifie des personnes quand on les considère moins méritantes de droits fondamentaux alors qu'ils sont fortement en corrélation avec la qualité de la vie (le droit au travail ou le droit à la participation à la vie politique).

### 2.3 - Du télescopage de deux visions

Nous voulons conclure ce paragraphe portant sur une gradation sur le thème de la reconnaissance servie par une « théorie de justice sociale » rénovée de Fraser/Honneth, en interrompant un court instant leur compagnonnage. Si certains de leurs réquisits sont analogues : ils réclament d'une même voix que soit reconnue la différence<sup>44</sup> et une autre justice, leurs motifs demeurent différents. Nous le disions déjà auparavant, alors que Honneth avance des motifs psychologiques, l'estime ayant partie liée avec le respect de la dignité humaine due à chaque personne ; Fraser ancrerait la « parité de participation », en tant que critère vital d'une démocratie, dans un motif politique. Autrement, chez tous deux, le lien des champs de la politique de la reconnaissance s'effectuait à différents niveaux. Par l'amour, le droit et la solidarité, par le remaniement de la théorie de la justice, la promotion d'un espace élargi érigés en « impératifs catégoriques *minima* » selon le mot de Habermas - et leur formule paradigmatique de « reconnaissance » - Fraser et Honneth<sup>45</sup> ont laissé filtrer l'idée d'un changement. Ce changement se traduit par le *passage* de l'idée de « redistribution », terme associé à l'idée de justice, visant la mise en place de la justice sociale à travers la redistribution des biens à l'idée de « reconnaissance », terme plus approprié pour définir les conditions d'une société juste portée par l'objectif de reconnaître la dignité individuelle de tout un chacun. Sartre affirmait : « 'Je suis vu' ».

---

<sup>43</sup> Martha Nussbaum, « Objectification », dans *Sex and social justice*, Oxford New York, Oxford University Press, 2000, c1998, chap 8, pp. 219-223 et *op.cit.*, Chap 1

<sup>44</sup> Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution ou recognition ? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003

<sup>45</sup> Axel Honneth, « Reconnaissance et justice », dans *Le Passant Ordinaire, Revue internationale de création et de pensée critique*, n°38, janv.-févr., 2002 ; « passage », terme utilisé par Fraser pour marquer le dépassement de la théorie de la justice rawlsienne qui prenait toute la place



Le regard réifie<sup>46</sup> ». Avec Fraser et Honneth, la politique de la reconnaissance (conquise par la lutte) met en scène un homme dont l'identification prend contact avec sa dignité d'homme car reconnu, en l'étant, il jouit à la fois d'une visibilité sociale, d'une estime, ce que Sorel désignait par l'honneur. Les deux théoriciens veulent faire de la reconnaissance un vecteur de cohésion sociale, porté à éclore afin de résorber les crises identitaires. À faire éclore l'homme reconnu. Ils affirment renoncer à concevoir une forme de reproduction sociale à l'image des impératifs fonctionnels de leurs aînés qui - selon eux - ont perdu de vue le domaine social, soit ce domaine dans lequel des sujets individuels et collectifs développent des actions communes par le biais de la communication, entrent en conflit sur des interprétations divergentes autant que sur la distribution des ressources matérielles. Honneth et Fraser ont, selon nous, émoussé le tranchant primat du Juste sur le Bien (libéraux) - le plan où l'interaction se passe entre un « je » et « tu » via le dialogue - En tenant en tension la reconnaissance mutuelle et une éthique, Honneth plus que Fraser élève un « nous » confié à la surveillance de la première.

### 3 - Éléments d'analyse et de conclusion

Revenons sur les éléments qui se sont laissé saisir par l'hybridation démocratie-délibération-participation et pluralisme. Il figure dans les pages précédentes les fins de non-recevoir que la démocratie délibérative subit et qui pourraient la rendre inopérante. Son fond a été examiné à l'aune du pluralisme. Fraser et Honneth ont revisité la théorie de la justice et gravé une stèle pour qu'un peu de solidarité, qu'un peu d'égalité (re)prennent vie dans un espace élargi. Ils ont fait de cette relation intersubjective la pierre de touche de la « vie réussie ». Il est loisible de nous livrer à une interrogation concernant leur version « revue et corrigée » : Honneth

---

<sup>46</sup> Isabelle Stal, *La philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, P.U. F., 2006, p. 190 et « Lire Sartre aujourd'hui », dans *Penser l'homme : Sartre, Camus, Foucault, Lévinas... Les textes fondamentaux commentés*, Le Point - Hors-série, avril/mai 2008, pp. 18-35

et Fraser font-ils supporter par la reconnaissance comme « l'Autre justice », les limites de la démocratie délibérative ?

3.1- La solidarité, planche de salut au défi du pluralisme ou 'poudre de perlimpinpin' ? Nous aurions pu choisir de revenir sur les manquements (?) des conceptions de Marx, Sorel et Sartre rapportés furtivement par Honneth dans ce qui précède - les justifier par le contexte historique et vérifier que le « couple souffrance/compassion » est partiellement évacué<sup>47</sup> ; ou encore nous pencher sur le concept d'amour en revenant à ses origines, à Hegel pour tenter d'éclairer les *impensés* de son regain actuel, « [...] L'amour, c'est être tendu vers l'ailleurs qui me rassure » [...] « sans relation à l'autre, amicale ou amoureuse l'homme n'est rien » affirme Jean-Luc Marion (*Le phénomène érotique : six méditations*, 2004). Nous préférons nous attarder sur l'anatomie et le parcours de la notion de solidarité pour vérifier si cet élément rhizomique de la reconnaissance peut réactiver l'esprit démocratique. Rappelons-nous que l'auteur de « Le monde déchiré du social » faisait correspondre la dernière forme de la reconnaissance aux valeurs de la communauté (solidarité), qui donnent l'estime de soi.

La solidarité est une régulation que Michael Walzer demandait à réorganiser (*La critique sociale au XXe siècle : solitude et solidarité*, 1995). Les passions la préfigurent car elles mettent « en mouvement quand elles cherchent à combattre des injustices ou encore à restaurer au sens de la solidarité<sup>48</sup> ». Le parcours de cette notion de solidarité<sup>49</sup> est jonché de gloire (1<sup>ère</sup> heure de gloire dans la Belle Époque) et d'oubli. Venu du droit, le mot a fait l'objet de confiscations les plus concurrentes au XIXe siècle. Tombé dans l'oubli, il rebondit à quelques reprises dans des contextes

<sup>47</sup> Luc Boltanski, *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, 2006, c1993

<sup>48</sup> M. Walzer, *Politics and passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, 2004, pp. 90-109 ; *Raison et passion : pour une critique du libéralisme*, Belfort, Circé, 2003 (où Walzer montre que ces 'valeurs' ne rentrent pas en contradiction avec la rationalité(?))

<sup>49</sup> Marie-Claude Blais, *La solidarité : histoire d'une idée*, chapitre : « 1830-1850, une genèse plurielle », Gallimard, 2007, pp. 313-314 & pp.130-131

caractérisés par l'État providence, un retour de la 'gauche' au pouvoir ou au travers des mouvements humanitaires (Jérôme Cordelier, 2007). Sa dimension politique est présente depuis 1830, revendiquée par les réformateurs sociaux et républicains de progrès. « Érigée en principe » de la société démocratique, la solidarité est une idée qui n'a pas manqué d'être « captée par les nostalgiques du 'Corps social' ».

La nostalgie pointe également chez nos contemporains. Le regain de faveur perdue, cependant. Si les sociétés actuelles ont trouvé avec la solidarité leur mot de ralliement, elles l'ont travesti en 'politiques de solidarité' : solidarité démocratique, solidarité internationale, Québec solidaire, Solidarités Actives. Même si le RSA voulu par Martin Hirsch nous semble être une initiative louable et...exportable, force est de constater que plus la dimension politique de la solidarité enfle, plus elle se vide de sa quiddité. Tout se passe, (...) comme si la solidarité fournissait la clé d'une version *maximale* de l'État *minimal* » (M. -C. Blais, *op. cit.*).

Continuité des générations oblige, les nostalgiques d'aujourd'hui estiment que la solidarité fait place à la force des sentiments comme l'amour, la sympathie ou l'entraide, de même qu'elle offre l'espérance d'une unité vivante contre l'abstraction rationnelle et (hyper)individuelle. On retrouve ici Honneth. Continuité des générations oblige. Pierre-Joseph Proudhon préférait à la solidarité l'idéal de justice qui n'est pas « autre chose que le respect de la personne humaine » rappelle Marie-Claude Blais<sup>50</sup>. Pour sa part, Jean-Claude Michéa<sup>51</sup> préfère à la solidarité la *Common Decency* trouvant « moralement supérieure et infiniment plus désirable une société [...] qui inviterait les hommes à donner le meilleur d'eux-mêmes». C'est la voie de

<sup>50</sup> Pierre-Joseph Proudhon cité par Marie-Claude Blais, *op.cit.*, p. 310 ; P. -J. Proudhon *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, Paris, Fayard, 1988, chap. II, 7

<sup>51</sup> Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal : Essai sur la civilisation libérale*, chapitre V – « Égoïsme et Common decency », pp. 131-160, Flammarion, Coll. « Climats », 2007. L'auteur poursuit sa critique du capitalisme enclenchée dans *Impasse Adam Smith : brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Éditions Climats, Castelnau-le-Lez, coll. « Sisyphe », c2002 ; « Entretien - Jean-Claude Michéa et la servitude libérale », *Le Point*, n°1825, semaine du 6 septembre 2007, pp. 36-37, propos recueillis par Élisabeth Lévy

réflexion de Michéa dans *L'Empire du moindre mal*, remontant de l'observation des pratiques vers la théorie il tente de capter cette société à inventer « solidaire, égalitaire et amicale ». Dans le langage de Michéa le terme de 'Common decency' (J.-C. Michéa, 2007, pp. 138-139) - emprunt orwellien - comporte 'le' verbe triadique « donner-recevoir-rendre » dont on ne saisit la démarche propre qu'en la déplaçant vers la générosité, l'honnêteté (incluant l'honnêteté intellectuelle), la bienveillance ou l'esprit de coopération. 'Common decency' (...) constitue avant tout une catégorie descriptive destinée à fixer une réalité que chacun ressent intuitivement, dès qu'il est amené à partager la vie réelle des classes populaires (...) tant que cette vie se déploie encore dans l'horizon d'une communauté véritable (...) communauté qui accorde à la confiance réciproque un rôle fondamental (Michéa, 2002, pp. 93-95). À partir de son angle d'attaque : la pensée libérale et la « religion de l'économie » (Michéa, 2007, pp. 34-35), Michéa nous enseigne que la triple exigence dans laquelle s'enracinent des vertus humaines de base établit, en propre, le fondement du lien social réellement humain. Elle ne saurait être amalgamée avec une adhésion idéologique ou apparentée à « un catéchisme particulier, autant dire un masque du désir de pouvoir et des passions tristes » (volonté de puissance).

Que recouvrent au juste ces mots solidarité, générosité... qui sous-tendent l'adhésion unanime ?

Lorsque Michéa nous dit à propos de la théorisation de la 'Common decency' par Orwell qu'elle repose sur des traits dont le premier est le sentiment *intuitif* (« émotionnel »), le fameux les 'choses' qu'«on peut faire/que l'on ne doit pas faire » pour dit-il demeurer digne de son humanité<sup>52</sup>, nous avons là le terreau de l'interdit/transgression relatif aux sociétés pré-modernes (ensemble de règles non institutionnalisées), ce qui n'est plus le cas dans les démocraties contemporaines. Cet exemple est révélateur d'un décalage qui nous pousse à penser que le courage (sauf

---

<sup>52</sup> Jean-Claude Michéa, *Adam Smith...*, *op.cit.*, p. 74

s'il est armé d'un bâton), la décence commune, plus en avant la solidarité, l'entente, l'amour s'appréhendent, une fois de plus, par un modèle idéal qui fait abstraction de variables importantes. « Solidaire et solitaire » avait coutume de dire Albert Camus pour expliquer qu'il ne fallait pas s'exclure, s'extraire de l'histoire de son temps. Or que nous resservent les théoriciens convoqués jusqu'ici à l'ère de la pluralité ? Une toute autre idée. L'idée d'un homme qui pourrait être à la fois personnel et solidaire (Durkheim), qui aisément peut naviguer entre une identité *mêmeté* et une identité *ipséité*<sup>53</sup>. Ces deux dimensions que nous retrouvons dans le vocable de Ricœur s'articulent à l'interne, elles équivalent « l'association involontaire » : autonomie /appartenance de Walzer (*Politics...*, op.cit., Chap. I, p. 14) et sont engagées dans la représentation de *soi* qui cherche dans le passé de groupe les origines des attributs de l'identité personnelle<sup>54</sup>. Ce binarisme donné comme « Un » par les promoteurs de la solidarité exprime un comportement de l'individu compatible avec l'ordre social, réalisant pour ainsi dire un équilibre entre son désir de se conformer, d'être approuvé de la part du groupe donné et son désir de se distinguer, de se singulariser par rapport au groupe représenté par la masse. Comment cela est possible sinon que chaque individu instruisse ses propres décrets. Et parler de décrets (individu, collectif) qui s'apprivoisent c'est comme de prétendre le raccord -  $\infty$  et +  $\infty$ .

Or sachant, comme l'écrit Luhmann, que la société est régie par un système et des sous-systèmes, et qu'apparaissent dans chacun « des symboles qui comportent des connotations 'asociales' » [...] « méta-morales » telles « la raison d'État dans le domaine du pouvoir, le profit dans le domaine de la propriété/argent ou la passion malade dans le domaine de l'amour<sup>55</sup> » ; nous voyons mal comment la solidarité pourrait servir de ralliement démocratique. Le sol social 'échenillé' de ces méta-

<sup>53</sup> Non pas par le défi du pluralisme, l'identité se déploie sous une autre tonalité, non pas identité *mêmeté* mais identité *ipséité*, dans le sens où l'altérité ne provient pas de l'extérieur, elle est partie constructive de l'ipséité même.

<sup>54</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990

<sup>55</sup> Estelle Ferrarese, *Niklas Luhmann, une introduction*, Paris, Pocket, 2007

morales, les sociétés s'obstinent à naviguer au milieu de différences individuelles sans s'apercevoir qu'elles demeurent - hier comme aujourd'hui - en proie à d'immenses différends dans et entre les groupes, renvoyant à Luhmann aussi bien qu'à Marion<sup>56</sup>.

Habermas l'a compris. Un événement s'est produit (cf. le réel de Žižek) et l'a fait douter du bien-fondé et de la justesse des principes... de sa propre théorie, aussi nous ne pouvions manquer d'installer en exergue sa citation :

« Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente - celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* - n'est pas en train de sombrer dans le ridicule<sup>57</sup> ».

L'onde de choc produite par les attentats du 11 septembre 2001 a fait vaciller les bases théoriques de la démocratie et a donné l'occasion à Habermas de remettre à plat son éthique de la discussion et sa sensible évocation de l'« entente » ; plus encore, à réexaminer la validité du projet des Lumières et aller plus loin dans sa réflexion sur la démocratie<sup>58</sup>. Cet « événement de l'événement » (J. Derrida) a fait de l'entente, une Atlantide engloutie, de la solidarité, la reconnaissance, l'égalité, le dialogue des valeurs qui sombrent peu à peu dans une banalisation consensuelle, il a aussi fait admettre cette évidence : le *soi* est immuable alors que le monde est mobile, avec elle la question de la dualité sujet/objet refaisait surface.

On comprend que le propos de Habermas est moins ici de faire reconnaître une démocratie par les mérites qui la recommandent, que de suggérer à ceux qui nous gouvernent pour qu'ils effectuent (plus qu'à leur tour) la permutation de ce 'réel' et d'avoir de l'imagination qui est finalement le but véritable de la politique. Tel nous

<sup>56</sup> Niklas Luhmann, *L'amour comme passion : de la codification de l'intimité*, Aubier, 1990, pp. 47-49 et Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique : six méditations*, Librairie générale française, 2004

<sup>57</sup> Jürgen Habermas et Jacques Derrida & Giovanna Borradori, *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York, octobre-décembre 2001*, Paris, Galilée, 2004 [Concernant Derrida, la même idée est reprise et est traitée dans Jacques Derrida, Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain : dialogue*, Flammarion, 2003]. Voir aussi Martin Amis, *The second plane : September 11 : terror and boredom*, Toronto, A.A. Knopf Canada, c2008.

<sup>58</sup> Jacques Derrida, Jürgen Habermas & Giovanna Borradori, *op. cit.*, p. 67

apparaît du moins l'inclinaison du 'la culture de masse impose ainsi ses propres règles de participation démocratique' :

[...] davantage d'informations provoque l'atrophie des diverses fonctions démocratiques. Maniée par les sociétés multinationales et résultant d'un libre-échange effréné, la culture de masse impose ainsi ses propres règles de participation démocratique, qui sont des règles utilitaires servant des intérêts privés, au lieu de règles universelles au service de l'intérêt général<sup>59</sup>.

Or, cet événement a immobilisé les sociétés démocratiques dans une période que nous qualifions de « Wait and see ». Malgré un tel contexte, tentons d'établir un pronostic.

3.2 - La démocratie délibérative a-t-elle un avenir, comment revigorer l'esprit démocratique en berne ?

[...] Je voudrais m'acheter/Une démocratie/  
Je voudrais m'acheter/ Le meilleur d'une vie/  
Je voudrais m'acheter/ De la liberté/  
Et puis un peu De fraternité/

*Refrain 1* : On n'a pas ce genre d'articles/  
Vous vous trompez de boutique/  
Ici, c'est pas la république/

*Refrain final* : Merci merci/Madame l'Existence/  
Je vais donc changer de boutique/  
Aller voir si la république/  
Ne vend pas ce genre d'article/

(« Madame l'existence », *chanson interprétée par Jacques Dutronc, paroles de Jacques Lanzman, 2003*)

À l'instar de Habermas, Guy Hermet<sup>60</sup> ne souhaite pas esquiver la remise en cause de la démocratie telle qu'elle se pratique. Vouloir remplacer la démocratie représentative par la démocratie délibérative, plus *populiste* (mot en cours de réhabilitation) est pur « replâtrage politique », écrit Hermet, considérant que la délibération n'est rien d'autre qu'une proposition de gouvernance vague. Il se décline d'une saison à l'autre un 'mascaret' de mots sollicités en tous sens : gouvernance, débat, mots auxquels est rattaché l'adjectif bienveillant de démocratique ; « gestion innovante et performante », d'ajouter l'auteur. À force de réciter ces 'mantras' - sans y croire - les

<sup>59</sup> Jürgen Habermas, « La reconstruction du concept de terrorisme selon Habermas », dans *Le « concept » du 11 septembre : dialogues à New York*, op. cit., pp. 97-98

<sup>60</sup> Guy Hermet, *L'hiver de la démocratie ou le nouveau régime*, Armand Colin, 2007, pp. 181-182 et pp. 191-192

sociétés se disant pourtant démocratiques ont fini par détricoter la démocratie, l'affadir en 'pire régime' jusqu'à refouler le mot. Et si sous cette pléthore de propositions verbales (un échappatoire) pointait le désarroi, symptôme de quelque chose qui est en train de changer ? Mais plutôt que de considérer qu'elles sont à un tournant en état de les conduire vers un nouvel îlot politique, les sociétés actuelles, nous dit Hermet, « ne veulent pas voir ce qui se profile ». Le propos s'étaye de l'incursion dans l'histoire des régimes politiques.

*Ce siècle a sept ans* et contraste avec le siècle des Lumières en ce qu'il avait de différent à penser le temps, Hermet rappelle que le « long terme, séculaire à l'époque des monarchies a, depuis 1945, tendu à se réduire à une décennie », que dire sur le plan financier, il se rétrécit à vue d'œil : 6 ; 5 ; 4 mois...

Les politiques d'alors s'inscrivaient dans le temps long alors que celles d'aujourd'hui dans celui plus court de la conjoncture, un mot répété par trente-six-mille bouches, pas seulement des politiciens et à laquelle la démocratie délibérative s'adonne. En pensant le temps en ces termes les sociétés actuelles se condamnent à mettre en œuvre des politiques provisoires.

Un autre indicateur privilégié de l'état d'esprit de nos sociétés et qui montre qu'elles sont autant désemparées que désabusées. Elles ne jouent plus à monter la démocratie formelle (bourgeoise selon le jargon de l'extrême gauche) contre la démocratie réelle qui dans le même jargon serait liée à des transformations de fond et à venir. De même qu'elles discourent moins sur la volonté générale, spectre d'une tyrannie de la majorité sur les minorités. Autre indice, nos sociétés feignent d'ignorer que les droits d'une multitude de groupes minoritaires l'ont emporté sur les droits universels. Retournant contre la République ses principes d'égalité et de liberté individuelle et en portant le fer à l'articulation de l'individu et du collectif, le fondamentalisme sous diverses formes ne cesse d'envoyer des sondes : du droit à la différence à la différence des droits, de la Liberté aux libertés, du désir d'un *cum* - pour parler comme H. Arendt ou J. -L. Nancy - à un « je veux un monde à moi-seul » dont nous



voyons un lien avec le solipsisme fusionnel « je suis un citoyen du monde »<sup>61</sup>. Tout comme elles ne rechignent plus à voir dans le capitalisme : un monstre à une tête, puisque enfin contre le capitalisme « sauvage » se dresse le capitalisme éthique<sup>62</sup>, le capitalisme social/populaire, énoncé entre autres par Muhammad Yunus, inventeur du principe de microcrédit, Prix Nobel de la paix 2006. Ce capitalisme « veut » tel le laboureur de Jacques Amyot, « essarter et arracher quelque plante sauvage qui ne porte point du fruit ».

Il nous semble que l'indice de la difficulté extrême des sociétés est celui-là. Ces dénis et d'autres que la démocratie en exercice et la démocratie délibérative en tant qu'adjuvant de gestion - sa principale prérogative - repoussent indéfiniment avec des crocs de malheureux naufragés qui tenteraient d'aborder les côtes. Reniement sur lequel elles s'astreignent à relever le défi du pluralisme. Les facteurs (contexte favorable) qui ont présidé à l'émergence - et l'intérêt qu'on lui porte - de la démocratie délibérative ne sont pas nécessairement ceux qui vont permettre son expansion. Cette démocratie observe un dysfonctionnement du fait de n'être qu'un supplétif à sa rivale. Elle-même ne brille plus du même lustre que dans le passé (Tocqueville), après tout elle s'est bâtie sur un paradoxe mortel, s'impliquant à précipiter plus qu'à augurer une transformation dans l'esprit du libéralisme qui lui l'a saisie, en retour, comme une banale marchandisation à fin(s) de consommation. Pourtant quand nous prononçons démocratie représentative, cela sonne comme « Appellation d'origine contrôlée », une légitimité dont souffle l'idéal délibératif. Tandis que la paraphée AOC continue d'étendre ses tentacules - d'aucuns

---

<sup>61</sup> « Pierre Manent et Marcel Gauchet : Comment repenser la démocratie ?, *Le magazine littéraire*, n° 472, fév. 2008, pp. 90-95. Pour Gauchet « Le triomphe des libertés individuelles interdit la représentation d'un destin collectif et d'un pouvoir exercé en commun » et Anne Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt - Révolution et jugement*, P.U.F. 2001

<sup>62</sup> Anne Salmon, *La tentation éthique du capitalisme*, Paris, La Découverte, Coll. « Entreprise & société », 2007

répondront : en surface<sup>63</sup> - la seconde piétine n'arrivant pas à étendre ses principes démocratiques à toutes les sphères. Elle demeure une gouvernance des affaires locales.

Non, le cygne n'a pas encore poussé son dernier chant. En dépit de son assoupissement, la « démocratie hivernale » (Hermet) a trouvé dans le recours grandissant au baume participatif/délibératif une substance bien confectionnée et parallèlement des interventions de 'bonne gouvernance' pour débroussailler les affaires collectives, on ne compte plus le nombre de commissions-rapports. Stasi/France: Port de «signes religieux ostentatoires», Attali/France: Libération de la «croissance française », Colombani/France: Simplification des «mécanismes qui autorisent l'adoption » ; Bouchard-Taylor/Québec-Canada: «les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles », Québec: «Lancement d'un avis sur la sexualisation de l'espace public » et «rapport d'enquête sur l'hypersexualisation »(?).

« Des sociétés éclatées dont le lien est brésillé », l'expression introduisait la valeur axiomatique de 'notre' hypothèse ; effectivement, les sociétés actuelles le sont. Les sociétés peuvent-elles malgré tout créer un nouveau lien qui fournirait le sol d'un régime futur, hormis cette espèce 'd'odyssée' dont nous avons esquissé le contour et qui reflète la situation des sociétés dites démocratiques ? À cet endroit précisément, peut-on formuler collectivement une démarche qui comporte une co-existence fiable-viable et l'établir au rang de croyance ?

Contrairement aux sciences dures où chaque théorie risque toujours d'annuler la précédente, la philosophie progresse comme un savoir cumulatif (cf. J.-L. Marion, 2008, Jeanne Hersch, 1993). Sous nos yeux, est en train de se tisser quelque chose de ressemblant. La démocratie représentative se stratifie un peu plus, chaque fois, de la

---

<sup>63</sup> En nombre d'élections présidentielles organisées 'démocratiquement' au cours de l'année 2007. Sources : *Courrier International* - Dossier spécial « La démocratie », n° 883 - 4 oct. 2007 par Philippe Thureau-Dangin (Éditorial), « Un jeu de bonneteau devant le peuple » et Marc Nouschi, *Le XXe siècle*, Armand Colin, 2007

démocratie délibérative sans que quiconque puisse dire sur quoi elle pourrait déboucher. Mais le risque est là. Le risque d'une fracture non pas sociale - nous y sommes, son dernier avatar étant comme le souligne Michel Onfray la fracture gastronomique, qui « touche le corps » : le 'nourrir' à deux vitesses - mais politique et qui ne sera due, ni à une *annulation* de l'une par l'autre ni à une *accumulation*. Quand plus tôt nous ambitionnions avec la vision critique en la représentation lui attribuant une légitimité plus grande, nous n'avons pas tort, cependant ici, nous nous rétorquons la sentence foucaldienne : « Ce n'est pas si évident que ça. ». La démocratie délibérative (vivre-ensemble, pluralisme/société, morale) et la démocratie représentative (marché, liberté, individu) ne partagent pas les mêmes soucis. Elles explorent des ressorts différents - dont il n'est point impossible de faire l'analyse - lors même qu'elles naviguent toutes deux dans les eaux du 21<sup>e</sup> siècle qui est face à trois défis majeurs : la démographie, la mondialisation et l'établissement d'un équilibre homme-nature. Or, elles sont amenées à relever ces derniers simultanément et non pas séparément. Dans ces conditions qui peut parier sur cette cohabitation qui n'en est pas tout à fait ?

Même si notre époque paraît au stade élémentaire de l'évolution démocratique, une chose est sûre, les sociétés actuelles démocratiques se refusent à croire que la démocratie soit un article en rupture de stock (cf. chanson-citation) encore moins qu'il n'est de *Bon Gouvernement* que sur une peinture. Peut-être rêvent-elles en secret que l'allégorie de Ambrogio Lorenzetti<sup>64</sup> (démocratie édénique) prenne vie dans l'espace public à l'orée de ce nouveau siècle.

---

<sup>64</sup> En 1338-39, Lorenzetti Ambrogio réalisait dans la *sala della Pace* du palais public de Sienne une peinture murale du *Bon Gouvernement*, Patrick Boucheron confronte les diverses interprétations de l'œuvre, Patrick Boucheron, « Le Bon gouvernement. Peinture et politique à Sienne », *Les Annales, Histoire, Sciences sociales* (HSS), Volume 60, n°6, nov./déc. 2005, pp.1137-1202 [La fresque compte dans ses moindres recoins ce qui se souhaite de mieux à la société : Justice, Sagesse, Concorde, Harmonie, Bien commun]

Bien que la tâche que nous nous sommes réservée était de montrer que les limites de l'idéal délibératif accentuées par l'insuffisance des correctifs de la politique de la reconnaissance faisaient se replier toute possibilité d'interopérabilité (*interoperability*), soit à favoriser un quelconque rapprochement entre les principes délibératifs et le pluralisme dans toutes ses variantes ; nous nous sommes efforcée dans le présent chapitre de défendre une lecture de l'intrication démocratie délibérative et pluralisme en s'étant avisée de penser la démocratie délibérative, la démocratie telle qu'elle s'exerce, de penser la société actuelle, le pluralisme, en un mot notre époque, comme problème plutôt que comme solution. Voilà pourquoi, à partir de considérations quelque peu éloignées des auteurs à qui nous avons recouru, c'est à un constat personnel que nous parvenons : L'individu peut-il n'avoir de sentiment d'appartenance qu'à sa condition humaine ? Son seul 'souci' n'est-il pas de faire sasser son histoire au fil d'une pensée qui décline les fausses généralités ?

Ne devrait-il pas prendre au pied de la lettre le message de ce 'Socrate à la prudence paysanne' que fut Alain, observer une défiance constante à l'égard des opinions communes et des idées toutes faites ; éviter les préjugés et autres *impedimenta* (Alain, 1990, « Introduction »). Le caractère démocratique ne se trouve t-il pas en fin de compte dans le penser ?

« Penser, c'est dire non ». - « Je pense par un mouvement de cheval qui refuse la bride<sup>65</sup> ».

*Et c'est ainsi qu'Alain est grand...*

---

<sup>65</sup> Alain, *Propos sur les pouvoirs* : éléments d'éthique politique, Ibid.

## CONCLUSION

La démocratie délibérative et le défi du pluralisme : un débat contemporain, ainsi avons-nous titré 'notre' sujet. Ce débat portait d'abord sur la délibération et par enchaînement sur ce que veut faire entendre la démocratie du XXI<sup>e</sup> siècle ; ensuite sur le pluralisme lequel renvoyait subrepticement aux sociétés devenues : sociétés des identités, des cultures, des religions, des libertés, des morales collectives dont Marcel Conche dit qu' [...] se démentent les unes les autres et ne peuvent être tenues pour vraies (M. Conche, 1998). Tout bien pesé des différences. La pluralité, nous l'avons vue, surgit au cœur de l'« Un comme relation avec diversité, altérité, aporie », non moins dans l'intersection de ces notions qui sont « les unes à l'égard des autres compléments, concurrentielles et antagonistes<sup>1</sup> ».

L'âne est l'emblème du Parti démocrate, l'éléphant celui du Parti républicain (États-Unis), tout au long de cette étude, nous en étions réduite à chercher parmi les arguments avancés par les différents théoriciens convoqués, celui qui donnerait naissance à l'emblème non d'un Parti mais de notre « Époque formidable », un *animal politique* qui aurait des accents de vivacité, de vérité, somme toute la trace d'un tempérament, d'un esprit à multiples facettes démocratiques à faire jaillir...en criant « Citius, altius, fortius ». Vainement. Aussi, 'quelque chose' nous défend, au moment de conclure, de prendre « l'impératif délibératif » (délibéraux), encore moins « l'impératif authenticité » (pluralistes) au sérieux, du début à la fin. À ce titre, reconsidérons ici une série d'éléments que nous avons soutenus en plusieurs endroits de la présente étude ; en les annexant à d'autres, vraisemblablement, les sorites ainsi formées prolongeront notre réflexion.

La démocratie délibérative et la démocratie représentative ont de nobles préceptes qui toutefois les disqualifient. La démocratie délibérative est passée sous les fourches

---

<sup>1</sup> Edgar Morin, *La méthode 1*, Éditions du Seuil, 1977, p. 147 ; Delmas-Marty, Mireille, (René Passet, Patrick Viveret, Edgar Morin, Riccardo Petrella), *Pour un nouvel imaginaire politique*, Fayard, 2006

caudines de la démocratie représentative, traduction : les décideurs sont comme mille capteurs sur le corps social et pensent employer de manière constructive les deux modalités *académiques*. Ils se servent dans l'inépuisable vivier de formules délibératives et par des 'recettes' politiques interposées accomplissent des actes. Le roi-décideur possède « deux corps »<sup>2</sup>. Selon la doctrine ou thèse proposée par Ernst Kantorowicz, il est décrété que toute personne accédant au pouvoir voit son corps se fractionner en deux. L'un est profane, humain, semblable à tous les corps et donc mortel ; l'autre est sacré, détaché des autres, éternel. Il est corps politique. En somme, le premier corps du 'prince' incarne une idée qui le dépasse et lui survit, celle de l'État, unie au (second) corps politique du royaume (Patrick Boucheron, 2008). Comble du malheur, le roi-décideur des sociétés actuelles fait - à quelques exceptions près - travailler le plus lymphatique des deux corps. Et quand il se fait sonner les cloches par les '*tu es un petit homme moyen*' (Wilhelm Reich, 1990, p.16), il reste sourd. Ceci est la marque de l'inachèvement d'une promesse démocratique dont tous s'accommodent, pour le moment.

### *D'où vient l'impasse ?*

« C'est la duperie qu'il faut partout et toujours dénoncer »  
(Alain, *Propos sur les pouvoirs-Éléments d'une doctrine radicale*, 1925)

Si les mots ont un, des sens, il faudrait le(s) leur redonner. Le mot « dialogue » du grec *dialogos* est formé de deux racines « dia » et « logos » ((sens) du verbe, de la parole ou du mot). *Dia* signifiant (à) *travers* (idée de pénétration) renvoie par l'un de ses champs sémantiques au « sens en tous sens » ou significations circulant autour et au travers les personnes réunies. C'est à la voie platonicienne (Platon, *Les lois*, liv. V, 735 b) que la racine est utilisée ici, afin de prescrire la 'pratique' du verbe *dialegein*.

---

<sup>2</sup> Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989, c1957 ; voir aussi Pierre Bourdieu, dans « Espace social et pouvoir symbolique », *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 165 et Patrick Boucheron, « L'État est né au Moyen Âge », dans *Spécial : 30 ans qui ont changé l'Histoire, L'Histoire - numéro anniversaire*, 331, 2008 mai, pp. 36-39

À deux : l'un avec l'autre, l'un contre l'autre. La discussion ne doit donc pas s'exposer à faire périr en elle la dimension du « donner et recevoir » (*dia*) qui est l'une de ses composantes, surtout si nous croyons qu'une langue sert à authentifier nos idées. L'expression « authentifier nos idées » nous fait songer à la notion de *parrèsia* de Michel Foucault, soit le tout-dire, le franc-parler, le « discours vrai » et sans lequel (discours vrai), la démocratie périrait<sup>3</sup>. Ce que nous disent de concert les délibérateurs et les pluralistes, pour un monde de paix et d'entente à gagner, nous n'avons à perdre que le mépris, l'indifférence et le tu (taire), alors « parlons-nous », « dialoguons » et nous nous aimerons. On postule que le langage devance la réalité (c'est l'inverse qui est vrai, il la suit), on célèbre les grands rhéteurs (Cicéron, *Rhétorique à Hérénus*) pour prouver que la rhétorique sert les doctrines et fait la gloire des civilisations. Ce n'est pas juste une impression, certains théoriciens puisent leurs arguments dans les « six voies de la politique » (Kautilya, 1998, p. 19). L'*Arthashastra* considéré comme l'acte de naissance du politique est devenu plus qu'un traité, un mode d'emploi au même titre que *Le Prince*. En bref, ces théoriciens nous disent, dans le dialogue, tout est surmontable.

Que feront de plus les sociétés dites démocratiques (et qu'advient-il d'elles ?) dans l'espace public, une fois qu'elles l'auront démultiplié, élargi pour soi-disant permettre le dialogue, rien de plus que de lever les empêchements officiels de la participation à l'espace public en disant « viens t'exprimer ». « Imagine the people » chantée à l'unisson, elles s'imaginent assurer l'intégration des oubliés, des exceptions. Un jour viendra où « hibou, caillou, chou »<sup>4</sup> n'en seront plus, pas les individus, les peuples. Parce qu'une société où le préjugé rougirait au lieu qu'il ne peut pâlir n'a pas encore vu le jour, parce que le bien et le mal sont valeurs désignées plutôt que des états :

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, cours au Collège de France, 1982-1983, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2008

<sup>4</sup> Barbara Cassin, « Exclure ou inclure l'exception ? », dans *L'exception dans tous ses états*, (ouvrage collectif), Paris, Éditions parenthèses, 2007, pp. 7-11

[...] il n'y a ni Dieu, ni vie éternelle, la mort est certaine et est le mal absolu,  
 puisque la vie corporelle est le seul bien incontestable  
 (...) j'aime cette vie avec abandon et veux en parler avec liberté,  
 car elle me donne l'orgueil de ma condition d'homme... »  
 (dixit Albert Camus, cité de mémoire)

### *D'où vient l'impasse ?*

Le dialogue n'est pas seulement l'âme de la liberté d'expression, le recours à une libre expression d'une opinion n'est pas celui à la libre expression de la pensée. Le suffrage de citoyen n'est pas l'âme de la décision politique librement consentie. Nous tenons que les sociétés n'ont jamais cherché à promouvoir le dialogue. « Plus qu'hier, moins que demain », elles ont érigé la compromission en guise de compromis, les blogs en dogmes en usant, rusant de toutes les arguties de la communication, démiurge de notre époque. Appuyé par des sondages devenus le *Deus ex machina*, le moindre mimique vaut un discours, que meurt l'intellectuel législateur, qu'on réserve nos vivats au pseudo-intellectuel interprète (Zygmunt Bauman, 2007). Côté cour, partout où la démocratie d'opinion fait son lit on recense des traits communs, à droite comme à gauche on ratisse large, on explore tous les ressorts populaires : compassion, indignation, repentance ; le levain 'fait-diversière', télévisuel de l'émotion publique : une main leste sur une épaule, une « douce colère » pour masquer la grande (Gil Courtemanche), une image choc ressourcée dans une dernière énergie : le désespoir, la victimisation ou son triomphe. (C. Eliacheff et D. Soulez-Larivière, 2007). Côté jardin, il s'agit de maintenir vaille que vaille rassemblés des individus à qui on fait croire qu'ils sont affranchis, émancipés/l'individualisme puisque le 'challenge' leur réussit. Il n'est pas rare de voir les deux se rejoindre, le *lamento* qui tient lieu d'artefact dédié à tous transfigure : la victime devient vainqueur comme l'atteste l'Exposition « Prenez-soin de vous » : Sophie Calle ou la sublimation de la rupture amoureuse en entreprise artistique (*Critique*, n°732, 2008).

« Cette compulsion à témoigner (...) tire sa modernité du progrès des machines. »  
 (J. Poulain-Colombier & P. Christophe, 2007)



Nous n'avons pas la croyance des délibéraux, des communautariens, des pluralistes en l'idéalité de la délibération par la discussion. Elle apparaît à notre esprit comme une technique afin de prévenir la déformation de perspectives égotistes ou partisans. Elle seule, ne peut faire éclore une délibération véritable, car le « sois-toi-même, dis ce que tu penses » asséné, l'empoisonne aussitôt. Paracelse a raison de dire que c'est la dose qui fait le poison.

Le deuxième élément qui ouvre plus grand l'éventail de notre réflexion est celui observé par D. Schnapper. Dans les sociétés d'hier, dit-elle, les rapports des individus croisaient deux dimensions de par les politiques menées pour assurer la cohésion sociale : elles oscillaient entre le plaidoyer en faveur de l'universalisme, alléguant la mission civilisatrice de « l'homme blanc » qui menait sûr, une politique assimilationniste et « la politique de respect des civilisations indigènes fondée sur un différentialisme plus ou moins tolérant, plus ou moins méprisant plus ou moins destructeur » (Gallimard, 2002). Ce qui a changé ? L'heure est à la « politique de civilisation » d'Edgar Morin que Nicolas Sarkozy n'a pas hésité à travestir, à un ethnocentrisme déplacé de son centre de gravité (culturel) vers le filon religieux (la bataille des morales), à la filière glissante que constitue le communautarisme / ghettoïsation après avoir refoulé - croit-on - le nationalisme. Expliquons-nous. Notre but n'est pas de procéder à l'inventaire de preuves montrant que les deux dimensions observées par Schnapper servent toujours de schémas, c'est de faire voir qu'elles se définissent sur plusieurs positions : le marché, la politique, la science, la religion et l'environnement, toutes plus ou moins intégrées au fétichisme de la marchandisation de la société de consommation. Nous posons déjà cette hypothèse, précédemment, pour montrer ô combien la complexité des sociétés qui est, avant tout, celle de cette pluralité de visions, pouvait bouleverser les conditions de la décision et de l'action collective.

### *D'où vient l'impasse ?*

Les mots indigènes, autochtones, gens du pays, souche, Premières Nations, peuples premiers sont prononcés journallement, pas toujours pour nous inviter à remonter le courant de l'histoire des civilisations qui naissent et qui meurent (Catherine Clément). Ces mots avec leurs ramilles touffues provoquent une réflexion bidirectionnelle.

Les communautariens par euphémisme utilisent le terme d'authenticité (différent de l'authentique / inauthentique heideggérien que nous évoquions) pour parler de tradition. Ils n'ont tourné le dos aux libéraux que pour adopter un culte de la différence et un respect de l'authenticité et placer l'individu dans un tissu de traditions. Montrant l'importance du *romantisme* dans l'aspiration à une forme nouvelle de lien collectif, Taylor fait remarquer que nous ne sommes pas tout à fait sortis de la structure du romantisme, axée sur la recherche de l'authenticité elle demeure encore très vivante. L'authenticité, nous a-t-il appris, « parce qu'elle implique l'originalité appelle à la révolte contre les conventions<sup>5</sup> ». Si nous reconnaissons la noblesse des intentions de ceux qui veulent respecter l'authenticité, les différences, nous nous refusons à voir dans l'archaïsme des traditions une forme d'identité qu'il faut protéger<sup>6</sup>. Je me refuse à la protéger surtout au prétexte souvent évoqué : notre monde court vers le chaos, il est urgent de savoir à quoi l'on appartient, « il faut savoir d'où l'on vient pour, *et cætera*, *et cætera*, qu'ils disent. Certains bousculent des traditions qui transforment le monde pluraliste en un monde 'd'absolutisme multiple' (Z. Bauman, 2007, pp. 165-168), au défaut d'un débat

---

<sup>5</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 2003 ; *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 73

<sup>6</sup> Quand la chirurgie réparatrice se mêle de la tradition : on dénonce la 'tradition' de l'excision, pratique transmise de mère en fille, on persiste à préserver une autre : en légalisant la pratique de l'hyméoplastie - cautionnée par des chirurgiens vantant ses promesses – et on veut rendre illégale (re-criminalisation en vue) l'I.V.G (mai 2008 : 'jouir avec entraves'). Pour un utile regard critique sur chacune des questions soulevées, se reporter aux travaux de : Abdelwahab Meddeb, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Paris, Éditions du Seuil, 2008 ; Martin Amis, « The age of horrorism », dans *The Observer*, 2006, 10 September (Sunday) ; Lonnie D. Kliever concernant la définition de la nouveauté de la vision contemporaine du pluralisme à partir de la notion d'apostasie de nature chrétienne -É. Scientologie- (Vision à contre-courant de la (grande) tendance).

ouvert qu'ils espèrent, leur parole au contraire provoque - selon - la bronca chez la bienpensance, l'angélisme, la fatwa ou la prison pour apostasie. L'accueil des propos d'auteurs comme Abdelwahab Meddeb pour qui Islam ne rime pas avec modernité, Martin Amis pour qui la mort - 'en terre d'Islam' - ne clôt pas le cours de la vie, mais la commence, témoignent de cet état de fait.

Ceci est l'une des deux directions. En prenant l'autre, nous touchons à la question du vivre-ensemble, quant à nous plus importante. En posant de façon constante la question du comment vivre ensemble, les sociétés semblent s'accommoder et ne veulent surtout pas briser un consensus favorable à des politiques 'cas par cas'. De fait, nous considérons que le 'vivrensemble' est le poncif de tous les temps. Nous sommes presque tentée de l'orthographier 'vivreZENsemble' tant il est devenu l'obsession. En grattant la surface de cette obsession à la manière d'un palimpseste, nous avons défriché une impasse sous forme de question: « Qui était là le premier ?<sup>7</sup> ». Question assassine. Sans doute, mais elle est loin d'être anodine, ficelée par l'érosion des relations entre les diverses sensibilités, elle traduit un enjeu de premier plan pour les peuples et les individus. Mille fois posée, mille fois refoulée (Au Québec/Canada: autochtones, les *délibérément* oubliés du rapport de la Commission Bouchard/Taylor). L'histoire des sociétés humaines est parcourue d'événements qui ont fait sauter les verrous qui refoulaient la réponse à cette question, qui finalement font obstacle à un véritable modèle démocratique capable d'épuiser la problématique du pluralisme (Liban, Afrique du Sud). Les sociétés de demain ne seront sans doute pas épargnées, il est probable qu'elles connaissent elles aussi de nouvelles « controverse de Valladolid », de nouveaux charniers de Srebrenica<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Catherine Clément, *Qu'est-ce qu'un peuple premier ?*, Paris, Éditions du Panama, 2006

<sup>8</sup> Un ouvrage, un film (fin 2008) traçant le parcours du policier-commissaire Jan-René Ruez - désigné par le TPI - qui a établi la vérité sur les massacres de Srebrenica.

Et si vivre ensemble ou ne pas vivre ensemble n'était pas la question, mais être juste ici, *hic et nunc* : *Esse est Co-esse*<sup>9</sup> pour le dire comme J. –L. Nancy. Forte trente-six-mille fois la société où ses membres avanceraient les uns vers les autres pensant la communauté comme une dynamique, un processus et non comme un état, où *esse est coesse* se manifeste en une approche d'« être avec ». « Un » avoisinant « Autre » dans le partage, le *conitus*, tous deux comme prises en considération ontologiques du fait communautaire. Le *cum* (l'« avec ») serait le nom même de l'être où se dispose toute communauté possible, capable d'écrire (ensemble) une belle histoire. De la sorte, l'énigme des grains de sel plongés dans l'eau, soit la dualité *soi/monde* est résolue<sup>10</sup>.

Mais où trouver la trace d'une telle communauté humaine ? Sûrement pas du côté des modalités usées jusqu'à la corde par les démocraties actuelles, des démocraties avec des lendemains de promesse déçue d'originalité et qui poussent les sociétés à revenir à leur bon vieil *ex*, l'obscurantisme.

Nous abordons la dernière ligne droite en reprenant à notre compte le propos de Heidegger et Sartre<sup>11</sup> parlant de leur siècle.

Je me suis choisie dans le XXI<sup>e</sup> siècle, lequel a commencé à la vitesse du feu qui progresse sur une étoffe légère. C'est du XXI<sup>e</sup> siècle, de ses problèmes et de ses défis que je me suis faite annoncer à moi-même, *ce que je crois*. Et *ce que je crois*, je le traduirai en me paraphrasant [...] l'altérité nous met au défi, même s'il n'y avait/ne

<sup>9</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001 ; *La communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, 1990 ; *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996 et Jean-François Kervégan « Un hégélianisme sans profondeur », dans Francis Guibal et Jean-Clet Martin (dir.), *Sens en tous sens : autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, pp. 25-37 et Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Gallimard, 2007, c1938 « Exister, c'est être là, simplement, les existants apparaissent, se laissent rencontrer... ».

<sup>10</sup> Par le recours à l'image que présentent les *Upanisad* (textes sanskrits). Le *soi* n'est rien puisque dissous dans le *tout* du monde ou inversement, est la clé de *tout* puisqu'il est le sel caché de l'existence de chaque chose, Hulin, Michel, *Comment s'est développée la philosophie indienne ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Éditions du Panama, Coll. « Cyclo », 2008.

<sup>11</sup> Propos inspirés par ces deux auteurs et cités par Isabelle Stal, *La philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, Presses Universitaires de France, 2006

restait plus que deux êtres sur terre ». En écrivant cela (ch. II), j'avais présentes à mon esprit deux images : celle de Cain/Abel et des personnages de *La route* (Cormac McCarthy, 2008).

La première, le fratricide est ce que la seconde est à un père et son fils après l'apocalypse (récit d'anticipation du monde qui nous attend). Quand deux se rencontrent, se rencontrent leur pouvoir de domination. Au premier matin du monde, il fut le feu qui couvait, dans un futur proche, à en croire l'auteur du récit, il sera le feu qui anémie et consume, car les sociétés seraient revenues de tout. Riche de cette conviction je croirai que tant et aussi longtemps que les sociétés humaines existeront (Yves Coppens et Claude Lévi-Strauss<sup>12</sup> en doutent), ses membres ne feront que s'effleurer, cohabiter dans l'espace public, mais pas au delà. Car pour *être* ensemble 'ça prend' de rire des mêmes choses, d'avoir la même structure du désir. Et cela se passe de discussion.

---

<sup>12</sup> Claude Lévi-Strauss, « La difficulté croissante de vivre ensemble », dans *le Nouvel Observateur*, 1<sup>er</sup> mai 2008 (texte déjà paru dans « l'Obs. » : 9 juin 2005 sous le titre de : « Les Leçons d'un ethnologue »), numéro spécial consacré à : « Claude Lévi-Strauss : le dernier des géants » et Jean Montenot, « Lévi-Strauss », *Lire*, n° 365, mai 2008, pp. 98-101

## BIBLIOGRAPHIE

Amis, Martin, *The second plane; September 11 : terror and boredom*, Toronto, A.A. Knopf Canada, c2008

\_\_\_\_\_, « The age of horrorism », *The Observer*, September. 10, 2006

Alain (Émile Chartier, dit), *Propos sur les pouvoirs : éléments d'éthique politique* [propos choisis et classés par Francis Kaplan], Paris, Gallimard, 1985, c1925

\_\_\_\_\_, *Éléments de philosophie*, Gallimard, 1990

Amiel, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt - Révolution et jugement*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Pratiques théoriques, 2001

Appel, Karl Otto, *Éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1994

Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Nathan, 2005, c2002

\_\_\_\_\_, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005

\_\_\_\_\_, *Qu'est ce que la politique?*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, c1995

\_\_\_\_\_, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972

\_\_\_\_\_, « The rights of Man: What are they? » *Modern Review*, 3/1, 1949

Aron, Raymond, *Penser la liberté, penser la démocratie*, [préface de Nicolas Baverez], Paris, Gallimard, 2005

\_\_\_\_\_, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, c1965

Audard, Catherine, *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Éditions du Seuil, 1988

\_\_\_\_\_, *John Rawls : Politique et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004

Bacqué, Marie-Hélène, Henri Rey et Yves Sintomer, « La démocratie participative, un nouveau paradigme », *Gestion de proximité et démocratie participative, une perspective comparative*, Paris, La découverte, 2005

Badiou, Alain, *Peut-on penser la politique?* Paris, Éditions du Seuil, 1985

\_\_\_\_\_, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Éditions du Seuil, 1998

\_\_\_\_\_, *Le siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2005

Barber, Benjamin, *Démocratie forte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, c1984

Bauman, Zygmunt, *La décadence des intellectuels. Des législateurs aux interprètes*, Paris, Jacqueline Chambon, Arles, Actes Sud, 2007

Benhabib, Seyla, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996

Bensaïd, Daniel, *Les dépossédés : Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, [textes de Karl Marx trad. par Pierre Lascombes et Hartwig Zander, trad. révisée par Jean-François Poirier], Paris, La Fabrique, 2007

Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset, 1975, c1965

Bentham, Jeremy, *An introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford, Clarendon Press, 1996, c1965, c1948

Bertrand, Pierre, *L'intime et le prochain : essai sur le rapport à l'autre*, Montréal, Liber, 2007

Bessette, Joseph M., *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1994

\_\_\_\_\_, « Deliberative Democracy : The Majority Principal in Republican Government », dans Robert A. Goldwin, William A. Shamba (dir.), *How Democratic is the Constitution ?*, Washington, American Enterprise Institute (Aei Pr), 1987

Blais, Marie-Claude, *La solidarité : histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007

Bollon, Patrice, « La démocratie est-elle l'idée neuve ? », *Marianne*, n° 527, semaine du 26 mai au 1<sup>er</sup> juin 2007, pp. 68-70

Boltanski, Luc, *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 2006, c1993

Boucheron, Patrick, « Le Bon gouvernement. Peinture et politique à Sienne », *Les Annales, Histoire, Sciences sociales* (HSS), Volume 60, n°6, nov. -déc. 2005

\_\_\_\_\_, « L'État est né au Moyen Âge », *L'Histoire - numéro anniversaire*, 331, 2008 mai, pp. 36-39

Bourdeau, Vincent, Roberto Merrill, *La République et ses démons : essais de républicanisme appliqué* [préfacé par Philip Pettit], Maisons-Alfort, coll. « Chercheurs d'ère », 2007

Blattberg, Charles, *Et si nous dansions ? : pour une politique du bien commun au Canada*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004

Blondiaux, Loïc, « Sondage et délibération : une nouvelle épistémologie de l'opinion publique ? », *Politix*, n° 57, 2002

\_\_\_\_\_, « L'idée de démocratie participative : enjeux, impensés et questions récurrentes », dans Marie-Hélène Bacqué, Henri Rey et Yves Sintomer (dir.), *Gestion de proximité et démocratie participative. Une perspective comparative*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 119-138

\_\_\_\_\_, « Prendre au sérieux l'idéal délibératif », *Revue Suisse de science politique* (Forum sur la délibération, Yannis Papadopoulos (dir.) avec J. Cohen et B. Manin), vol 10 (4), 2004, pp. 158-168

\_\_\_\_\_, « Sondage et délibération : une nouvelle épistémologie de l'opinion publique ? », *Politix*, n°57, 2002

\_\_\_\_\_, « Les théories contemporaines de l'opinion publique : un retour aux classiques ? », *Hermès*, n°31, 2001, pp. 11-20

\_\_\_\_\_, « Représenter, délibérer ou gouverner ? Les assises politiques fragiles de la démocratie participative de quartier », dans Loïc Blondiaux, Gérard Marcou et François Rangeon (dir.), *La démocratie locale, Représentation, participation et espace public*, Paris, P.U.F., 1999, pp. 367-404

Blondiaux, Loïc, Yves Sintomer (dir.), « Démocratie et délibération », *Politix*, n° 57, Paris, *Hermès*, 2002

Blondiaux, Loïc, Yves Sintomer, « L'impératif délibératif », *Politix*, vol. 15, n°57, 2004, c2002, pp. 17-35

Bohman, James, William Rehg, *Deliberative Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1997

\_\_\_\_\_, *Public Deliberation Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, 2000, c1996

Boudon, Raymond, *Renouveler la démocratie. Éloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob, 2006

\_\_\_\_\_, « pluralité culturelle et relativisme », dans *Comprendre*, n°1, « Comprendre les Identités culturelles », Presses Universitaires de France, 2000

\_\_\_\_\_, *Le sens des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999

Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987

\_\_\_\_\_, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994

\_\_\_\_\_, *Contre-feux 2*, Paris, Raisons d'agir, 2001

\_\_\_\_\_, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982

\_\_\_\_\_, *Méditations pascaliennes*, Paris, Liber, Seuil, 1997

\_\_\_\_\_, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36/37, fév. Mars 1981

Bourg, Dominique, Daniel Boy, *Conférences de citoyens, mode d'emploi*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, Descartes & Cie, 2005

Braud, Philippe, *La démocratie politique*, (Science politique 1), Paris, Éditions du Seuil, 2003, c2000

Callon, Michel, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001

\_\_\_\_\_, « Des différentes formes de démocratie technique », [http://cognition.ens.fr/traces/ressources/articles/callon\\_difficile.pdf](http://cognition.ens.fr/traces/ressources/articles/callon_difficile.pdf)



Cassin, Barbara, « Exclure ou inclure l'exception ? », dans *L'exception dans tous ses états*, (ouvrage collectif), Paris, Éditions parenthèses, 2007

Cellard, Jacques, *Les 500 racines grecques et latines les plus importantes du vocabulaire français*, Paris, Duculot, c1986

Chambers, Simone, « Deliberative Democratic Theory », *Annual Review Political Science*, Volume 6, juin 2003

Chevalier, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Paris, Éditions Payot, 2006, c1993, c1979

Cohen, Joshua, « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », dans Seyla Benhabib (dir.) *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press Princeton, 1996

\_\_\_\_\_, « Deliberation and Democratic Legitimacy », dans James Bohman et William Rehg (dir.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, The MIT Press, 1997

Compagnon, Antoine, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Chapitre 5 : « A bout de souffle : postmodernisme et palinodie », Paris, Seuil, 1990

Conche, Marcel, *Vivre et philosopher*, Paris, Presses universitaires de France, 1998  
\_\_\_\_\_, *La mort et la pensée*, Nantes, Éd. Cécile Defaut, 2007

Cordelier, Jérôme, *Ceux qui s'engagent* : [ils éduquent, ils logent, ils soignent, ils emploient, ils donnent ...], Paris, Perrin, 2007

Crepon, Marc, Bernard Stiegler, *De la démocratie participative, fondements et limites*, Paris, Mille et une nuits, 2007

Dahl, A. Robert, *Dilemmas of pluralist democracy : autonomy vs control*, New Haven, Yale University Press, c1982

Delmas-Marty, Mireille, René Passet, Patrick Viveret, Edgar Morin, Riccardo Petrella, *Pour un nouvel imaginaire politique*, [coordination Christian Losson], Paris, Fayard, 2006

Derrida, Jacques, Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain: dialogue*, Paris, Flammarion, 2003

Deutsch, Helene, *Les comme si et autres textes, (1933-1970)*, [textes réunis et préfacés par Marie-Christine Hamon], Paris, Seuil, 2007

Dewey, John, *Le public et ses problèmes*, [dir. Jean-Pierre Cometti], Pau, Publications de l'Université de Pau ; Paris, Farrago/Ed. Léo Scheer, 2003, c1927

\_\_\_\_\_, *Experience and Nature*, New York, Dover, 1958

\_\_\_\_\_, *The Later Works: 1925-1953*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984, c1981

DeWiel, Boris, *La démocratie : histoire des idées* [trad. par Michel Buttiens], Québec, Presses de l'Université Laval, 2005

Downs, Anthony, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957

Dworkin, Ronald, *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2000

\_\_\_\_\_, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, New Impression, Harvard University Press, 1978

\_\_\_\_\_, *Prendre les droits au sérieux*, Presses Universitaires de France, 1995

Eliacheff, Caroline et Daniel Soulez-Larivière, *Le temps des victimes*, Paris, Albin Michel, 2007

Elster, Jon, *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, 1999

\_\_\_\_\_, « Argumenter et négocier dans deux assemblées constituantes », *Revue Française de Sciences Politiques*, Année 1994, Volume 44, Numéro 2

\_\_\_\_\_, *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*, Cambridge/Angleterre, Cambridge University Press, 1999

Ferrarese, Estelle, *Niklas Luhmann, une introduction*, Paris, Pocket, 2007

Fishkin, James S., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reforms*, New York, Oxford University Press, 1992, c1991

\_\_\_\_\_, « Vers une démocratie délibérative : l'expérimentation d'un idéal », *Hermès*, n° 31, 200

\_\_\_\_\_, « Pourquoi la démocratie délibérative est différente », dans Dominique Leydet (dir.) *La démocratie délibérative, Philosophiques*, Volume 29, numéro 2, Automne 2002

Fraser, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale? : reconnaissance et redistribution*, [trad. et introduction par Estelle Ferrarese], Paris, La Découverte, 2005

\_\_\_\_\_, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie existante », dans Renault, Emmanuel, Yves Sintomer, (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003

\_\_\_\_\_, « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », New York, Routledge, 1997

\_\_\_\_\_, « Rethinking recognition », *New Left Review*, volume 2, n°3, mai-juin 2000

Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, Londres, Verso, 2003

Fourastié, Jean, *Les Trente Glorieuses*, Paris, Hachette [coll. « Pluriel »], 1998, c1979

- Freund, Julien, *Études sur Max Weber*, Genève, Librairie Droz S.A., 1990
- \_\_\_\_\_, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, c1968
- \_\_\_\_\_, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1986, c1965
- Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2008
- Gauchet, Marcel et Pierre Manent, « Pierre Manent et Marcel Gauchet : Comment repenser la démocratie ? », *Le magazine littéraire*, n° 472, fév. 2008, pp. 90-95
- Garreta, Guillaume, « Du pluralisme ontologique au pluralisme épistémique : genèse et transformations du pluralisme culturel », dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie - Entre culture, droit et politique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 2007
- Goulemot, Jean Marie, *La révolution des Lumières*, « Ils ont inventé la liberté » (Voltaire, Rousseau et Diderot), *L'Histoire*, n°307, mars 2006
- Guttmann, Amy, Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996
- \_\_\_\_\_, « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? », dans *Philosophiques*, Volume 29, N° 2, Automne 2002
- \_\_\_\_\_, « Why Deliberative Democracy is Different », *Social Philosophy and Policy*, 2000, Vol. 17, No. 1, p. 161-180 [trad. par Leary Gagné]
- Habermas, Jürgen, *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978
- \_\_\_\_\_, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997
- \_\_\_\_\_, *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1986, c1978
- \_\_\_\_\_, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 [Tome 1. « Rationalité de l'agir et rationalisation de la société », 448 pages ; Tome 2. « Critique de la raison fonctionnaliste »]
- \_\_\_\_\_, *Écrits politiques (1998-2003)*, Paris, Fayard, 2005
- \_\_\_\_\_, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1996
- \_\_\_\_\_, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992
- Habermas, Jürgen, John Rawls, *Débat sur la justice politique*, [trad. (avec le concours de Catherine Audard) par Rainer Rochlitz], Paris, Le Cerf, 1997
- Habermas, Jürgen, Jacques Derrida & Giovanna Borradori, *Le concept du 11 septembre : dialogues à New York, octobre-décembre 2001* [[trad. (all.) par Christian Bouchindhomme ; trad. (angl.) par Sylvette Gleize], Paris, Galilée, 2004
- Hayek, Droit, *législation et liberté*, 3 tomes, Paris, Presses Universitaires de France, 1995

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'esprit de la realphilosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1805

Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie », 1986, c1938, c1927

\_\_\_\_\_, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, [Frédéric Bernard, traducteur], Paris, Gallimard, 2008

Hermet, Guy, *L'hiver de la démocratie ou le nouveau régime*, Paris, Armand Colin, 2007

Hersch, Jeanne, *L'étonnement philosophique (De l'école Milet à Karl Jaspers)*, Paris, Gallimard, coll. « Poche », 1993

Higginbotham, Evelyn Brooks, *Righteous Discontent : The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2006, c1990

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, [trad. et annoté par François Tricaud et Martine Pécharman], Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Dalloz, 2004

Thomas Hobbes, *Léviathan*, [trad. et annoté par François Tricaud et Martine Pécharman], Chapitre II « La nature humaine » ; Chapitre XVIII, pp. 16-20 & p. 121, Librairie philosophique J. Vrin, Dalloz, 2004

\_\_\_\_\_, *De la nature humaine*, Paris, J. Vrin, 1971

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, [trad. de l'allemand par Pierre Rusch], Paris, Les Éditions du Cerf, c2000

\_\_\_\_\_, *La société du mépris : vers une nouvelle Théorie critique*, [trad. par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix], Paris, Éditions La Découverte, 2006

\_\_\_\_\_, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, [traduit par Stéphane Haber], Paris, Gallimard, 2007, c2005

\_\_\_\_\_, « Recognition or redistribution ? », *Theory, Culture & Society*, volume 18, 2001

\_\_\_\_\_, « Reconnaissance », dans Canto-Sperber, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* [2<sup>ème</sup> édition], Presses Universitaires de France, 1997

\_\_\_\_\_, « Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie », *Philosophie Magazine*, N° 5 - novembre 2006

Horkheimer, Max, Théodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1983

Hulin, Michel, *Comment s'est développée la philosophie indienne ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Éditions du Panama, Coll. « Cyclo », 2008

Jacob, Lesley, « Démocratie et politique de la différence », dans Lukas K. Sosoe (dir.) *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan/Québec, Presses de l'Université Laval, 2002

James, William, *Introduction à la philosophie*, [trad. par Stephan Galetic] Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006

\_\_\_\_\_, *Le pragmatisme*, [trad. par E. Le Brun ; introd. par H. Bergson] Paris, Flammarion, 1947, c1917, c1911

\_\_\_\_\_, *Philosophie de l'expérience*, [trad. par E. Le Brun et M. Paris], Flammarion, 1994, c1910

Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 1999

Kallen, Horace, « Culture and Democracy in the United States : Studies in the Group Psychology of the American People Salem », NH, Ayer Company, 1924

Kantorowicz, Ernst, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Age*, [trad. de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet], Paris, Gallimard, 1989, c1957

Kautilya, *Traité du politique, Arthasastra : traité politique et militaire de l'Inde ancienne*, [présentation de Gérard Chaliand ; trad. de l'anglais par Gérard Chaliand et François Richard. Chanakya, Pandit], Paris, Pocket, 2004

Kleinberg, Aviad, *Péchés capitaux*, Paris, Seuil, 2008

Kliever, D. Lonnie, *La fiabilité du témoignage d'un apostat à propos des nouveaux mouvements religieux*, Southern Methodist University Dallas, Texas (Département des études religieuses), 1995

Koebel, Michel, *Le pouvoir local ou la démocratie improbable*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006

Kymlicka, Will, *Finding our way : rethinking ethnocultural relations in Canada*, Toronto, Oxford University Press, c1998

\_\_\_\_\_, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, Montréal, Boréal, 2001

\_\_\_\_\_, *Multicultural citizenship : a liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995

\_\_\_\_\_, Sylvie Mesure (dir.), *(Comprendre) Les identités culturelles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000

\_\_\_\_\_, « Civil society and government, a liberal egalitarian perspective », dans Nancy L. Rosenblum & Robert C. (dir.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989

\_\_\_\_\_, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989

Laclau, Ernesto, *La raison populiste*, [Trad. par Jean-Pierre Ricard], Paris, Seuil/coll. « L'ordre philosophique », 2008

\_\_\_\_\_, *La Guerre des identités : Grammaire de l'émancipation* [trad. par Claude Orsoni], Paris, La Découverte, 2000

Larmore, Charles, *Les pratiques du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Éthique et philosophie morale », 2004

\_\_\_\_\_, « The Moral Basis of Political Liberalism », *Journal of Philosophy*, Déc. 1996, pp. 599-625

\_\_\_\_\_, *Modernité et morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1993

\_\_\_\_\_, « Political Liberalism », *Political Theory*, Volume 18, no. 3, 1990, pp. 339-360

Larouche, Jean-Marc, *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés post-séculières*, Montréal, Liber, 2008

Latour, Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, 1999

\_\_\_\_\_, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 2006

Leca, Jean, Madeleine Grawitz (dir.), *Traité de science politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, 4 volumes

\_\_\_\_\_, « La citoyenneté entre la nation et la société civile », dans Dominique Colas, Claude Emeri, Jacques Zylberberg (dirs.), *Citoyenneté et nationalité : perspectives en France et au Québec*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, pp. 479-504

\_\_\_\_\_, « La démocratie à l'épreuve du pluralisme », *Revue française de science politique*, Volume 46, n°2, 1996, pp. 225-279

Le Goff, Alice, « Axel Honneth, lecteur de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel », *Klesis, revue philosophique : recherches en philosophie politique*, 2/2, sept. 2006

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, Coll. Livre de Poche, 1990

Lévi-Strauss, Claude, « La difficulté croissante de vivre ensemble », *le Nouvel Observateur*, 1<sup>er</sup> mai 2008, numéro spécial consacré à : « Claude Lévi-Strauss : le dernier des géants »

Leydet, Dominique, Hervé Pourtois, « Pluralisme et conflits dans la théorie contemporaine de la démocratie », *Archives de philosophie du droit*, vol. 49, 2005

Locke, John, *Lettres sur la tolérance* [trad. et introd. par Raymond Polin, préface de Raymond Klibansky], Presses universitaires de France, 1995, c1956, c1636, c1689

\_\_\_\_\_, *Deux traités du gouvernement* [trad. Et présenté par Bernard Gilson], Paris, J. Vrin, 1997

\_\_\_\_\_, *Le second traité du gouvernement : essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil* [trad. par Jean-Fabien Spitz ; collab. de Christian Lazzeri], Paris, Presses universitaires de France, 1994

\_\_\_\_\_, *Traité du gouvernement civil* [trad. par David Mazel ; introduction et annotations par Simone Goyard-Fabre], Paris, Flammarion, 1992, c1984

Lorrain, François-Guillaume, « Interview Jan-René Ruez - Six ans dans les charniers de Srebrenica », *Le Point*, N°1862, Semaine du 22 mai 2008

Luhmann, Niklas, *L'amour comme passion : de la codification de l'intimité*, Paris, Aubier, 1990

Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* [traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois], Paris, Éditions de Minuit, 1974

MacIntyre, Alasdair, *After virtue : a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, 1984, c1981

\_\_\_\_\_, *Après la vertu : étude de théorie morale*, [trad. par Laurent Bury], Paris, Presses universitaires de France, 1997, c1996

MacPherson, Crawford Brough, *Principes et limites de la démocratie libérale*, [trad. par André D'Allemagne], Paris, La Découverte, 1985

\_\_\_\_\_, *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973

\_\_\_\_\_, *The Life and Time of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977

Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Librairie générale française, 1991

\_\_\_\_\_, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990

Manin, Bernard, « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine. Introduction, généalogie et éléments critiques. Entretien avec L. Blondiaux », *Politix*, n°57, Volume 15, 2002

\_\_\_\_\_, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, 33, 1985

\_\_\_\_\_, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, c1995

Mankell, Hennig, « Ce qui me révolte », *Le Nouvel Observateur*, 10-16 janvier 2008, pp. 16-19 [propos recueillis par François Armanet et Gilles Anquetil]

Mansbridge, Jane, « *Feminism and Democracy* », *the American prospect*, n°1, 1990

Marion, Jean-Luc, *Le phénomène érotique : six méditations*, Librairie générale française, 2004

McCarthy, Cormac, *La route*, [trad. par François Hirsch], Paris, Éditions de l'Olivier, 2008

Meddeb, Abdelwahab, *Sortir de la malédiction. L'islam entre civilisation et barbarie*, Seuil, 2008

\_\_\_\_\_, « Comment guérir l'islam ? », *Le Nouvel Observateur*, n°2254, Sem. du jeudi 17 janvier 2008, Propos recueillis par Gilles Anquetil

Mellos, Koula, Patrick Savidan (dir.), *Pluralisme et délibération : enjeux en philosophie politique contemporaine*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999

Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2004

Mesure, Sylvie, et Alain Renaut *Alter Ego, les paradoxes de l'identité démocratique* Paris, Aubier, 1999

Michéa, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007

\_\_\_\_\_, *Impasse Adam Smith : brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-Lez, Climats, c2002

\_\_\_\_\_, « Jean-Claude Michéa et la servitude libérale », *Le Point*, n°1825, semaine du 6 septembre 2007, pp. 36-37, propos recueillis par Élisabeth Lévy

Mill, John Stuart, *De la liberté*, Gallimard, 1990 ; *On liberty*, London, Dent, 1972

Montenot, Jean, « Lévi-Strauss », *Lire*, n° 365, mai 2008, pp. 98-101

Morin, Edgar, *La méthode I*, Paris, Éditions du Seuil, 1977

Mouffe, Chantal, *Le politique et ses enjeux : pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, c1994

\_\_\_\_\_, « Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? », dans Christine Neuhold (dir.), *Political Science Series* 72, Déc. 2000

\_\_\_\_\_, *The Democratic Paradox*, London/N.Y., Verso, 2000, pp. 5-6

\_\_\_\_\_, « American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer », *Praxis International*, 8, 1988, pp. 193-206

\_\_\_\_\_, « Le politique et la dynamique des passions », *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003, pp. 143-154, <http://www.erudit.org/revue/ps/2003/v22/n3/008854ar.pdf>

Mouffe, Chantal, Ernesto Laclau, *Hegemony and socialist strategy : towards a radical democratic politics*, London ; New York, Verso, 2001, c1985

Negt, Oskar, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007

Nouschi, Marc, *Le XXe siècle*, Armand Colin, 2007.

Nussbaum, Martha, « Objectification », dans *Sex and social justice*, Oxford New York, Oxford University Press, 2000, c1998



Offe, Claus, *Les démocraties modernes à l'épreuve*, [textes réunis et présentés par Didier Le Saout et Yves Sintomer], Paris-Montréal, L'Harmattan [coll. Logiques sociales], 1997

Paoletti, Marion, *Décentraliser d'accord, démocratiser d'abord : le gouvernement local en question*, Paris, La Découverte, 2007

Park, Robert E., *La foule et le public*, Lyon, Parangon/Vs, 2007

Pateman, Carole, *Participation and Democratic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970

Pélabay, Janie, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, chapitre 5, « la politique de la reconnaissance », Ste-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval ; Paris, L'Harmattan, Coll. Mercure du Nord, c2001

Perelman, Chaïm, *Éthique et droit*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990

Platon, *Les lois*, [trad. Introd. et annotations par Luc Brisson et Jean-François Pradeau], Paris, Flammarion, 2006

\_\_\_\_\_, *Protagoras*, Paris, Flammarion, 1997, c1967

Poulain-Colombier, Jacquelyne et Philippe Christophe, *Le patient de la psychanalyse*, Paris, Harmattan, 2007

Provencher, Martin, « Arendt en perspective. Entretien avec Myriam Revault d'Allones », *Revue Spirale*, Dossier Hannah Arendt : au-delà d'un centenaire, N° 211, nov.-déc. 2006

Putnam, Hilary, *Pragmatism: an open question*, Oxford, Blackwell, 1995

\_\_\_\_\_, *Raison, vérité et histoire*, [trad. de l'anglais par Abel Gerschenfeld], Paris, Éditions de Minuit, 1984

\_\_\_\_\_, *Le réalisme à visage humain* [trad. par Claudine Tiercelin], Paris, Éditions du Seuil, 1994

Rawls, John, *Libéralisme politique*, [trad. par Catherine Audard], Paris, Presses universitaires de France, 2006, c1995

\_\_\_\_\_, *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, [trad. par Bertrand Guillaume], Montréal, Boréal, 2006

\_\_\_\_\_, *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice* [trad. par Bertrand Guillaume], Boréal, 2004

\_\_\_\_\_, *Justice et démocratie*, [trad. par C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky], Paris, Éditions du Seuil, 1993

\_\_\_\_\_, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987

\_\_\_\_\_, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971

Reber, Bernard et René Sève (Collectif), *Le pluralisme*, Dalloz-Sirey [Archives de philosophie du droit", Tome 49, 2006

- Reich, Wilhelm, *Écoute, petit homme!*, Paris, Payot, 1990
- Renaut, Alain, *Égalité et discriminations : un essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Le Seuil, 2007
- \_\_\_\_\_, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? : libéralisme ou républicanisme*, Paris, Grasset, 2005
- \_\_\_\_\_, « Penser le pouvoir après la fin de l'autorité », dans Sébastien Charles et Pierre-Henri Tavoillot (dir.), *Qu'est-ce qu'une société d'individus ?*, Liber, 2007
- \_\_\_\_\_, Patrick Savidan (dir.), « Vers une e-démocratie ? », *Raison publique* n°2, Paris, Bayard, 2004
- Revault d'Allonnes, Myriam, *Fragile humanité*, Paris, Aubier, 2002
- \_\_\_\_\_, *La persévérance des égarés*, Éditions Christian Bourgois, 1992
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990
- \_\_\_\_\_, *Lectures*, Paris, Éditions du Seuil, 1991
- Rosanvallon, Pierre, *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000
- \_\_\_\_\_, *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998
- \_\_\_\_\_, *La contre-démocratie : La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2006
- Salmon, Anne, *La tentation éthique du capitalisme*, Paris, La Découverte, Coll. « Entreprise & société », 2007
- Sandel, Michael, *Libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le seuil, 1999
- \_\_\_\_\_, *Liberatism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982
- Sanders, Lynn, « Against Deliberation », *Political Theory*, N° 25/3, juin 1997
- Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, 2007, c1938
- \_\_\_\_\_, « Lire Sartre aujourd'hui », dans *Penser l'homme : Sartre, Camus, Foucault, Lévinas... Les textes fondamentaux commentés*, Le Point - Hors-série, avril/mai 2008, pp. 18-35
- Savidan, Patrick, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Grasset, 2007
- Schnapper, Dominique, *La démocratie providentielle – Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002
- \_\_\_\_\_, *La relation à l'Autre : au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998
- \_\_\_\_\_, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 2003
- \_\_\_\_\_, *Qu'est-ce que l'intégration*, Paris, Gallimard, 2007

Schultz, Bart, « Larmore and Rawls », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 29, n° 1, mars 1999, pp. 89-120

Schumpeter, Joseph Alois, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1990

Semelin, Jacques, *Pour sortir de la violence*, Paris, Éditions Ouvrières, 1983  
 \_\_\_\_\_, *J'arrive où je suis étranger*, Paris, Seuil, 2008, c2007

Sevenant, Ann Van, *Philosophie de la sollicitude*, Paris, J. Vrin, 2001

Simmel, Georg, *La philosophie de l'argent*, Presses Universitaires de France, 1999  
 Sintomer, Yves, *Le Pouvoir au peuple, Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007  
 \_\_\_\_\_, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999  
 \_\_\_\_\_, « La démocratie impossible ? », dans Dominique Damamme (dir.), *La démocratie en Europe*, [actes de l'Université européenne d'été de l'Université Paris IX-Dauphine, en collaboration avec la Fondation pour une civilisation européenne (22-24 septembre 2002), Paris, L'Harmattan, c2004

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, (édition suivie du plaidoyer pour Lénine), Paris, Éditions M. Rivière, 1946

Soulié, Rémi, « Un autre Michel Foucault dévoilé », *Le Figaro Magazine*, n° 1430, 21 mars 2008, pp. 90-91

Stal, Isabelle, *La philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, Presses Universitaires de France, 2006

Stiegler, Bernard, *De la démocratie participative*, Paris, Mille et une nuits, 2007  
 \_\_\_\_\_, *La Télécratie contre la démocratie*, Paris, Flammarion, 2006

Sunstein, Cass R., « The Law of Group Polarization », *The Journal of Political Philosophy*, 2002, Volume 10, N° 2  
 \_\_\_\_\_, *Republic.com 2.0*, Princeton University Press, 2007

Talpin, Julien, « Des écoles de démocratie ? Formation à la citoyenneté et démocratie participative », <http://www.univ-paris8.fr/scpo/talpin.doc>

Taylor, Charles, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Cerf, 1994  
 \_\_\_\_\_, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997  
 \_\_\_\_\_, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* [trad. de l'anglais par Charlotte Melançon], Montréal, Boréal, 2003  
 \_\_\_\_\_, *Le malaise de la modernité*, Éditions du Cerf, 2002  
 \_\_\_\_\_, *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, 1997

\_\_\_\_\_, « La source qu'il nous faut atteindre est en nous », *Philosophie magazine*, n°16, janvier 2008, [Propos recueillis par Delphine Boiserie]

Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989

\_\_\_\_\_, « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », dans *Le spectre du multiculturalisme américain*, Revue Esprit, juin 1995, pp. 90-102, p.

Touraine, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, A. Fayard, 1994

\_\_\_\_\_, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005

\_\_\_\_\_, « Questions à Alain Touraine », *Sciences Humaines* - numéro spécial, 193, mai 2008, propos recueillis par Martine Fournier

Thureau-Dangin, Philippe (Éditorial), « Un jeu de bonneteau devant le peuple », dans *Courrier International* - Dossier spécial « La démocratie », n° 883 - 4 oct. 2007

Vallet, Odon, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007

Verdo, Geneviève, « Pierre Rosanvallon, archéologue de la démocratie », *Revue Historique*, n°623, 2002, pp. 693-720

Veyne, Paul, *Foucault, sa pensée, sa personne - Essai*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008

\_\_\_\_\_, *Quand notre monde est devenu chrétien* (312-394), Paris, Albin Michel, 2007

\_\_\_\_\_, « Christianisme, la Genèse », *LIRE*, n° 353, mars 2007

Vibert, Stéphane (dir.), *Pluralisme et démocratie – Entre culture, droit et politique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 2007

Vivanti, Corrado, *Guerre civile et paix religieuse dans la France d'Henri IV*, [trad. par Luigi-Alberto Sanchi ; préfacé par Pierre Béhar], Paris, Éditions Desjonquères, 2006

Young, Marion Iris, « Policy and Group Difference : A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », dans Cass R. Sustein, *Feminism and Political Theory*, University of Chicago Press, 1990

Walzer, Michael, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité* [trad. par Pascal Engel], Paris, Éditions du Seuil, 1997

\_\_\_\_\_, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997

\_\_\_\_\_, *La critique sociale au XXe siècle : solitude et solidarité*, Paris, Métailié, 1995

\_\_\_\_\_, *Guerres justes et injustes* [trad. par Simone Chambon et Anne Wicke], Paris, Belin, 1999

\_\_\_\_\_, *Raison et passion : pour une critique du libéralisme*, Belfort, Circé, 2003

\_\_\_\_\_, *Traité sur la tolérance* [trad. par Chaïm Hutner], Paris, Gallimard, 1998

\_\_\_\_\_, « Individus et communautés : les deux pluralismes », dans *Le spectre du multiculturalisme américain*, Revue Esprit, juin 1995

Westbrook, Robert B., *John Dewey and American democracy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991

Zarka, Yves Charles et les intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, Paris, Presses universitaires de France, 2007

Žižek, Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, Paris, Flammarion, 2005

#### Autres sources

« Bergson en bataille », *Critique*, n°732, mai 2008

« Démocratie ou contre démocratie ? Deux lectures de Pierre Rosanvallon », *Critique*, n° 731, avril 2008

« Spécial : 30 ans qui ont changé l'Histoire », *L'Histoire - numéro anniversaire*, 331, 2008 mai

« De la dictature des spéculateurs », *Marianne*, n° 581, semaine du 7 au 15 juin 2008, pp. 16-25

« Après l'affaire du mariage annulé. Enquête sur ceux qui résistent à l'obscurantisme », *Marianne*, n° 581, semaine du 7 au 15 juin 2008, pp. 48-53

« Soi et le monde », *Philosophie magazine* (« Vie publique, vie privée. Quelles limites ? »), n° 19 - mai 2008, pp. 74-75

« Les grandes questions de la philosophie », *Sciences Humaines (Les grands dossiers des)*, Trimestriel n°10, mars-avril 2008

« La démocratie...et après ? », *Spirale*, n° 216, Septembre-octobre 2007